

TERTULLIAN'S
GEGEN DIE JUDEN

AUF

EINHEIT, ECHTHEIT, ENTSTEHUNG

GEPRÜFT

VON

E. NOELDECHEN.



LEIPZIG
J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG
1894



Tertullian wird stets citiert in der grösseren Ausgabe Oehler's, Justin's Dialog in der Ausgabe von Otto.

Inhaltsübersicht.

	Seite
Einleitung.	
1. Ältere Polemik gegen das Judentum. Bekanntschaft Tert.'s mit derselben. Ariston von Pella. Testam. XII patriarch. Barnabasbrief	1—3
2. Justin's Dialog in Afrika.	3—14
Justin und Tertullian S. 3—6. Bekanntschaft Tert.'s mit Justin's Dialog im allgemeinen S. 6—9. Spuren des Dialogs in Adv. Jud. a. im „echten“ Hauptteil S. 9—10. b. in den dem Antimarcion und den „Juden“ gemeinsamen Abschnitten S. 10—13. c. in den angeblich unechten Stücken S. 13—14.	
Abhandlung.	
1. Die Geschichte des Streites über Adv. Jud.	14—24
Semler S. 14—15. Neander S. 15. Laufköther, Böhringer, Hauck, Krüger S. 15—16. Kaye S. 16—17. Grottemeyer S. 17—18. Corssen S. 18—24. (Verwicklung des Problems S. 19. Scripturae divinae, creator S. 20—21. Der faselnde Ausschreiber S. 21. Original und Copie S. 22—24.)	
2. Die Bekanntschaft Tert.'s mit dem Judentum im allgemeinen	24—27
3. Die Einheit von Adv. Jud.	27—46
a. Klammern	27—42
Der scheinbare Blödsinn des Compilators S. 27—29. Lösung des Problems: der zweite Teil ein Entwurf S. 29—30. Der Judengenosse und die Corona S. 30—35. populus gens S. 35—40. Christus qui venit S. 40—42. Der Kurs durch die Weltgeschichte S. 42.	
b. Bänder	42—46
Christen keine Götzendiener S. 42—43. Tempus medium S. 43. Danielische Jahrwochen S. 44. Die Wiederholungen S. 45—46.	

	Seite
4. Das Verhältniß zum Antimarcion	46—74
Tert.'s Programm: er will entleihen	46—48
a. Sachliche Änderungen S. 48—67. <i>nationes nos, nos nati</i> in <i>saeculi desertis</i> ; <i>gentes nos, genus humanum</i> S. 48—51. Die Qualifizierung des „Venit“ S. 51—52. Getilgter Ra- tionalismus. Erstes <i>differo</i> S. 53—55. Ein zweites <i>differo</i> S. 55—57. Der Ketzer kennt das Kreuz S. 57—58. und die Demutsgestalt Iesu. <i>Credantur, maneat (magi)</i> S. 58—59. Antimarcionitischer Einschlag: <i>homo, vivere</i> S. 59—61. Die Butterbrotknaben S. 62—63. Monta- nistischer Einschlag: der „Prophet“. S. 63—64. <i>ne cursum</i> <i>demorer (ipse)</i> S. 64—65. <i>Judaea, gens Judaeorum</i> S. 65—66. Veränderte Zeitlage S. 66—67. <i>Bethesda, Haeresis</i> S. 66—67. Anm.	48—67
b. Stilistische Änderungen. S. 67—74. <i>Citate</i> verbessert S. 67—68. <i>Promittat, praemittat</i> S. 68—69. Verkürzungen S. 69—70. Steigerung der poetischen Prosa S. 70—72. Wirkung von Philosophemen S. 72—73. <i>Signum dignum.</i> <i>Subnervare, rideo.</i> S. 73—74.	67—74
5. Die Zeit	74—89
Methodisches S. 74—75. Verhältniß zur „Keuschheit“ S. 75. zu dem „Fasten“ S. 76. zu <i>de res. carnis</i> S. 76—77. zu <i>adv. Marc. V.</i> S. 77. zu den Einreden S. 77—80. zur Schutzschrift S. 80—83. zu <i>ad nationes</i> S. 83. zu <i>de ido-</i> <i>latria</i> S. 83—85. zu <i>de spectaculis</i> S. 85. zu <i>de baptismo</i> S. 85—87. zu einer Nachricht Spartians: <i>Caracalla</i> der Judenfreund S. 87—89.	
Schluss. Einheit und Echtheit. Rhetorische Anlage der Schrift gegen die Juden S. 89—91. Wichtigkeit des Ergebnisses S. 91—92.	89—92



Einleitung.

1. Ältere Polemik gegen das Judentum.

Als am Ende des zweiten Jahrhunderts Tertullian als Schriftsteller auftrat, war das jüdische Wesen teils schon von Heiden studiert, teils zum Gegenstand der Polemik seitens der Christen gemacht worden. Es war ein syrischer Grieche, aus Apamea gebürtig, seines Namens Numenios¹⁾, der nach Mitte des zweiten Jahrhunderts so ziemlich der erste der Heiden war, der, mit Rabbinen verkehrend, das Judentum fleissig erforschte: ein Gegenbild jenes Celsus, der nur um wenig später die christliche Literatur mit so grossem Eifer verfolgte. Allerdings, mit Celsus verglichen, mit umgekehrtem Erfolge, denn Plato war ihm, philonisch, ein attisierender Moses. Auch Celsus selber, wiewohl das jüdische Wesen ihm Nebensache, wusste genugsam Bescheid in den alten heiligen Büchern, um der alten Sagengeschichten in seiner Art spotten zu können. Auch ist er selber schon Zeuge des Kampfes der Juden und Christen und wundert sich bekanntlich nicht wenig, wie auf gut abderitisch die beiden um des Esels Schatten sich zanken, d. i. die Frage erörtern, ob oder ob nicht der Messias bereits erschienen sei. Schon um die Zeit Hadrian's war ein Werkchen ans Licht getreten, das in dialogischer Form den grossen Gegensatz durchsprach, sein Verfasser Ariston von Pella.²⁾ Die Colloquenten sind Jason, ein Christ gewordener Jude, und Papiscus, der Jude geblieben ist, ein Alexandriner der letztere. Die Waffen waren Texte der Bibel, der Sieg verblieb bei dem Christen, denn Papiscus lässt schliesslich sich taufen.

1) Nicolai Griech. Literaturgesch.¹ S. 501. Euseb. Praepar. evang. ed. Dindorf II, 38 sq. 372 sq. 47. 41. Mein Tertullian S. 203.

2) Renan Origines VI, S. 267. Harnack Texte u. Untersuch. I, 3 S. 115—129.

Ob das kleine literarische Machwerk eine geschichtliche Grundlage hatte, d. i. ob eine ähnliche Verhandlung je mündlich in jenen Tagen gepflogen war, muss freilich um so dunkeler bleiben, als jener erbauliche Schlussakt die didaktische Absicht kundgibt. Die Schrift erntete Beifall, freilich keineswegs einhelligen. Von Celsus könnte man absehn. Er hat die Streitschrift vielmehr seines Hasses und Mitleids, als seines Gelächters für wert gehalten.¹⁾ Aber auch Origenes später, der einigen Beifall nicht vorenthält, muss doch schliesslich gestehn, dass die Schrift nicht von grossem Belang ist. Asien wird bald auch die Heimat eines anderen polemischen Schriftchens, das etwa zur selbigen Zeit in Judaea verfasst ward, und das sich mit dem seltsamen Titel von Testamenten ankündigt, die die zwölf Patriarchen²⁾ verfasst hätten. Judenfeindlich aufs äusserste und von ganzem Herzen paulinisch, hatte der Verfasser den Wolf, der zum Arbeiter des Herrn ward, um den Frommen Speise zu reichen, in dem Heidenapostel erkannt, der als ein Geliebter des Höchsten, als alle Völker erleuchtend mit neuer Erkenntnis, gepriesen wird. Auch das war der Schrift eigentümlich, dass das Henochbuch oftmals gerühmt ward, ein vorchristliches Werk, das ein jüdisches Weltreich erwarten lehrt, welches letztere, aufs höchste verklärt, ein wirklich himmlisches Reich wird.³⁾ Nicht zurück steht an bitterer Feindschaft der sogenannte Barnabasbrief, auch er aus den Hadrianischen Tagen. Der Abstand der alten Typen von der neuerdings erschlossenen Idee, der grossen Idee des Christentums, wird ziemlich hämisch vergrössert. Die Gottesherrschaft in Israel ist Missverstand des göttlichen Willens. Gehässig wird hier ein Brauch des Versöhnungsfestes entstellt, und besonders die Geschichte vom Sündenbock dahin verzerrt und verdorben, als verlangte die jüdische Thorah, ihn zu treten und zu bespeien⁴⁾, wodurch dann der Verfasser ein Vorbild des leidenden Lammes herausbringt.

1) Origenes Contra Celsum IV, 52. Gieseler K. Gesch. 4 A. I, 1, 209. Keim Celsus' Wahres Wort S. 55.

2) Testamente der zwölf Patriarchen s. Grabe Spicil. Patrum Saec. I Tom. I. (Oxoniae 1714) S. 251. Renan Origines VI, S. 269. Baur K. G. der 3 ersten J. S. 174. Anm. 1.

3) Dillmann Das Buch Henoch S. XXI. — Henoch im Testam. XII Patr. s. Grabe S. 155.

4) Vgl. Hausrath Kleine Schriften S. 15.

Die genannten drei älteren Schriften sind in Afrika keine Fremdlinge. Tertullian hat sie sicher gekannt, wenn auch die Spuren von zweien erst im ganzen spät bei ihm auftauchen. Nicht früher als in „Scorpiace“ und danach im Antimarcion kommt er auf die Genesisstelle¹⁾, die die „Zwölf Patriarchen“ erörterten und zwar in einer Weise, die deutlich auf jenes judäische Buch weist; ist doch sein Liebling „Henoch“ ebenfalls ein Liebling des letzteren. Auch laut ihm hat die Genesisstelle den „Benjaminiten“ vorausgeschaut. Auch „Papiscus und Jason“ kennt er. Wenn im späten Buch „Gegen Praxeas“²⁾ die Meinung etlicher auftritt, dass das alte Genesisbuch mit der Schöpfung des Sohnes begonnen habe, so ist das nach Lage der Dinge ein unverwerflicher Hinweis auf den alten „Papiscus und Jason“, in welchem nach verlässlicher Nachricht die gleiche Ansicht erörtert ward. Nun gar mit dem Barnabasbriefe ist er sicher schon zeitig vertraut gewesen. Eine Quelle Tertullians, abseits von dem Barnabasbriefe³⁾, erörtert ja auch jenen Sündenbock, und man könnte mutmassen wollen, dass er auch dies Stück dort hernehme; aber genauer besehen, fehlen doch etliche Züge, die dem „Barnabas“ zugehören, und die der Karthager sich zueignet.

Alles das sind Einzelbezüge. Wesentlich anders steht es mit dem Dialoge Justins, der ebenso früh wie nachhaltig auf diesen Schriftsteller einwirkt.

2. Justins Dialog in Afrika.

a. Im allgemeinen.

Tertullian hat Justinus citiert als den „Philosophen und Märtyrer“⁴⁾, und, prägnant wie er zu schreiben pflegt, und deutlich wie er Stellung genommen hat zu „Philosophie“ und „Martyrium“, ist die Doppelbezeichnung vielsagend. Die Philosophie galt ihm wenig, für das Martyrium schwärmt er. Wie der Zwi-

1) Scorpiace 13 (I, 530, o.). Adv. Marcionem V, 1 (II, 275, m.).

2) Adv. Prax. 5 Anfang (II, 658). Vgl. Hieronymus Quaest. in Genes. (Pariser Ausgabe von 1578 Tom. III fol. 317); Keim Celsus S. 55. Anm. 2. Corssen, Die Altercatio Simonis Judaei etc. S. 31.

3) Nämlich Justins Dialogus c. 40 (132). Vgl. Epist. Barnab. cap. 7. Adversus Judaeos 14 (II, 740, u.).

4) advers. Valentin. 5 Anfang (II, 387, u.).

lingsname verheisst, so finden sich auch im einzelnen neben sehr erheblicher Schätzung doch Spuren einer Kritik, wie mittelbar sie auch sein mag. Die Naivität jenes Älteren, mit der er die Kaiser bekehren will, ist so wenig tertullianisch, dass vielmehr der letztere weiss, nie könne ein Kaiser ein Christ sein. So kann er auch die Kaiser nicht schulmeistern, wie es Justinus gethan hatte. Als Philosoph, welchem Sokrates und Musonius Christen sind, ist Justin sein Geschmack nicht. Auch als ein dichtender Schöngeist, denn Justin hat davon einen Anflug, als ein halb romantischer Autor, der behaglich Dialoge zusammenschreibt mit etwas platonischem Aufputz, kann er nicht füglich sein Mann sein: denn gegen Fiktion aller Art hat er zu deutlich sich ausgesprochen.¹⁾ Aber als derber Polemiker, denn das ist Justinus trotz alledem, als kundiger Fechter mit Schriftworten und, vor allem andern, als Blutzeuge hat er seinen innigen Beifall.

Ein novellistisches Kleid trug namentlich der Dialog des Justinus. Ein Hebraeer aus der Beschneidung, aus dem heiligen Lande flüchtig seit dem hadrianischen Kriege, meist in Korinth sich aufhaltend, begegnet dem Manne von Sichein und bemerkt ihm, er sei zu Argos von einem „Korinthos“ belehrt worden, man müsse an Palliumträgern nie gleichgiltig vorbeigehn. *τίς δὲ σὺ εἶσσι, φέριστε βροτῶν;* ist die Gegenrede. Der Hebraeer, Tryphon geheissen, beliebt darauf, sich bekannt zu geben.²⁾ Der romanhafte Rock sitzt freilich nun auffallend lose; für die Frist des sehr langen Gesprächs entschwindet er dem Auge des Lesers; erst als das Gespräch sich zum Ende neigt, wird ein Zipfel der poëtischen Hülle schliesslich wieder ergriffen. Die beiden verabschieden sich, indem der Jude erklärt, die Begegnung sei erfreulich gewesen, ja, indem er den Wunsch ausdrückt, eine solche möge bald sich erneuern; da Justin aber einmal zur See gehe, so möge er ihn nicht vergessen. Justin will nun für ihn beten, dass er Jesus Christus erkennen möge.³⁾ Man sieht, eine

1) Vgl. die Äusserungen über die Acta Pauli et Theclae, de baptismo c. 17 (I, 636, u.). Vgl. auch seine Schätzung der „Poëten“ im allgemeinen, sowie auch die besonderen Äusserungen in De praescr. 39 (II, 37), namentlich aber auch einen Satz aus Adversus Valentin. (c. 5. Schluss, II, 388, o.): *Nemo tam otiosus fertur stilo ut materias habens fingat.*

2) Dial. cum. Tryph. cap. 1.

3) Dial. c. Tr. cap. 142 (462).

harmlose Anmut, die dem weitherzigen Autor nicht so übel zu stehn scheint, ist über diese Kundgebung ausgegossen. Nur für Tertullian war das nichts. Korinth und Argos freilich konnten ihn allenfalls anheimeln, da er diese Orte früh aufsuchte.¹⁾ Auf den „Juden aus der Beschneidung“ dürfte er sein Augenmerk richten, und namentlich seinen „Judengenossen“, seinen „Prose-lyten“ dagegen halten, mit welchem er selbst colloquiert hat. Doch sofern er die novellistische Tünche hier wirklich als solche durchschaut hat, war sie seiner Art nicht gemäss, die gemessener, strenger und allenfalls prosaischer heissen kann.

Der Dialog bietet auch sonst viel, was dem Tertullian völlig fremd bleibt. Wird er Entleiher zu nennen sein, so treibt er doch freieste Auswahl. Von der Höhle, wo Christus geboren sei²⁾, von dem Heiland als schlichtestem Handwerker, von der häufigen Bezichtigung Israels, es beschneide und verändere das Schriftwort, von Klagen über „Mikrologie“, von Verhöhnung der jüdischen Ohnmacht, die verfolgte, wenn sie nur könnte, vom Verbot zu colloquieren mit Christen, welches die Oberen ausgegeben, von Vielweiberei bei den Juden findet sich bei ihm keine Silbe. Auch der unpolemische Einzelzug, dass der colloquierende Jude die Lehre Jesu studiert hätte, findet keine Entsprechung beim Späteren. Wenn schliesslich Justin dem Tryphon die Absicht vermeldet, ein Buch zu schreiben, in dem die gepflogenen Debatten getreulich sollten berichtet werden, so ähnelt das äusserlich freilich dem Eingang der karthagischen Streitschrift, nur dass doch der Unterschied grösser ist als der flüchtige Anklang. Ein wirkliches mündliches Zwiegespräch, trotz des scheinbar geschichtlichen Rahmens, konnte kaum in den grössten Zügen dem justinischen Buche entsprochen haben. Bei Tertullian fehlt der Rahmen oder mindestens die Hälfte desselben, aber das Gemälde ist glaubhafter. Nach dem einfach erzählenden Eingang folgen blosser Debatten, und diese von mässigem Umfang; da ist keinerlei

1) Vgl. meinen Aufsatz: Tertullian in Griechenland in der Zeitschr. für wiss. Theol. XXX, 4, 385 ff; auch meinen „Tertullian“ S. 70.

2) Die Stellen im „Dialog“ sind folgende: Höhle cap. 78 (204); Handwerker cap. 88 (306); Schriftverstümmelung cap. 71 (240) cap. 73 (246); Mikrologie cap. 115 (384); Ohnmacht cap. 16 (58); Verbot zu colloquieren cap. 38 (124, o.); Vielweiberei cap. 134 (442), cap. 141 (460); Jude des Ev. kundig cap. 10 (38, o.), cap. 18 Anfang (62); Buch in Aussicht cap. 80 (274).

behaglicher Abschied, freilich auch keine Bekehrung, wie weiland in „Papiscus und Jason“. Aber die geschichtliche Unterlage ist unvergleichlich solider. Die Gesprächsgrundlage der Schrift lässt sich gar nicht vernünftig bezweifeln, ja selbst die geographischen Data sind echter, wahrer, verlässlicher. „Korinth und Argos“ Justins schweben fast in der Luft, während in den „Juden“ die „Gaetuler“¹⁾ den Horizont des Verfassers verbürgen.

Bekannt mit Justin's Dialog zeigt Tertullian sich schon frühzeitig. Die Ähnlichkeit seiner Ausführungen mit denen des justinischen Buches ist teils eine allgemeine, wo, die Fälle vereinzelt genommen, Zweifel allerdings übrig bleiben, teils eine so besondere, dass die Entlehnung gewiss ist. Schon der Verfasser der Schutzschrift hat den „Doppeladvent“²⁾ wie Justinus, und, ist der Gedanke zweifellos ein Gemeingut der Christen, die bestimmte Formulierung desselben wird auf den Älteren hinweisen. Auch das Bild des wüsten Judaea: die Juden verbannt von Jerusalem, die ganze Gegend entvölkert, die Wohnstätten verbrannt, wie es Justin gezeichnet hatte, malt die Schutzschrift ihm nach³⁾: das zerstreute, wandernde Volk, ohne irdischen und himmlischen König, darf die Scholle des Vaterlands selbst nicht als Pilgrim betreten. Die „Pflanzschule unserer Verlästerung“, jener emphatische Ausdruck, mit welchem die Schrift „An die Völker“ die Verunglimpfungen der Christen auf die Juden zurückführt, hat offenbar seinen Hintergrund an mehreren justinischen Stellen, laut denen die jüdischen Priester Verleumder der Christengemeinde in alle Winde hinaussandten.⁴⁾ Auch jenes *seminare mendacia* in dem Buch „An die Völker“⁵⁾ wird, auf die Juden gemünzt, auf den alten Justin mit zurückweisen.

Um so mehr wird man dies so beurteilen, als auch im einzelnen Ausdruck der Sichemite oft durchscheint. So in einer

1) Advers. Jud. 7 (714, u.).

2) apolog. 21 (I, 200) dial. 121 (404) und öfters.

3) apolog. 21 (I, 196) dial. 16 (56). Vgl. Jesaias I, 7.

4) ad natt. I, 14 (I, 335, m.) dial. 17 (60, o.) 108 (363, o.) 117 (388, u.). — Vergleiche beiläufig auch Scorpiace 10 (I, 523, m.): *synagogae Judaeorum fontes persecutionum* mit dial. 133 (410, u.) *ἡμᾶς . . φονεύετε, ὁσάκις ἂν λάβητε ἐξουσίαν*.

5) ad. natt. I, 6 (I, 315, u.). Dass der Ausdruck auf die Juden gemünzt ist, zeigt die Vergleichung dieser Stelle (*seminare mendacia aemulationis ingenio*) mit apol. 7 (I, 137, m.) *ex aemulatione Judaei*.

Stelle der Schutzschrift. Der massvolle Tryphon Justin's will die Schandgerüchte nicht glauben, wie zumal das Verzehren von Menschenfleisch: *οὐ πιστεῦσαι ἄξιον, πόρρω γὰρ κεχώρηκε τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως*. Auffallend ähnlich der Spätere: *Qui ista credis de homine, potes et facere. Homo es et ipse, quod et Christianus. Qui non potes facere, non debes credere. Homo est enim et Christianus, quod et tu.*¹⁾ Bei den „Karern und Phrygern“ Justins wird etwas Ähnliches vorliegen: „wir sind kein barbarisches Volk, wir sind keine Karer und Phryger“. Tertullian: „wir sind keine Brahmanen, keine indischen Gymnosophisten, keine Schattenfüssler und Hundsköpfe“. ²⁾ Das ist nicht Übersetzung, das Vergleichene ist ja verschieden. Augenfällig jedoch ist die formelle Verwandtschaft und die wesentliche Gleichheit des Grundgedankens. Erwägt man inzwischen Geschehenes, die geschichtliche Rolle der „Phryger“ innerhalb der letzten Jahrzehnte, andererseits die literarische von „Brahmanen und Gymnosophisten“ bei zeitgenössischen Schriftstellern ³⁾, so wird man sich darauf geführt sehen, eine Modernisierung des Älteren bei dem Späteren anzunehmen.

Die Früchte früher Lektüre und auch wohl erneuertes Studium Justins begleiten ihn weiterhin. Dies zeigt sich im Antimarcion. Das Verstummen des Herrn vor Pilatus wird durchaus justinisch verknüpft mit einer Jesaiasstelle; nur freilich noch treuer den Siebzig hören wir den Späteren reden. ⁴⁾ Wenn ferner Justin den Pilatus bei der Sendung Jesu zum Antipas den Propheten Hosea erfüllen lässt, so erborgt sich sein Jünger auch dieses. ⁵⁾ Im fünften Buch häufen sich Lehnsätze. Justinus hatte bestritten, dass Psalm 110, 1 auf den König Hiskia zu deuten sei, eine Meinung, die Tryphon verfochten. Auch Tertullian bestreitet es, und, obwohl es den Anschein gewinnen könnte, als ob erst seine

1) apolog. 8 (I, 141, u.) dial. 10 (58, o.).

2) Karer etc. dial. 119 (394, u.); Brahmanen etc. apolog. 42 (I, 273); Hundsköpfe etc. apolog. 8 (I, 141, m)

3) Vgl. z. B. die Gymnosophisten in Apulejus' Florida, ed. Elmenhorst S. 343, Zeile 17 ff, die Brahmanen ebendasselbst S. 351 Zeile 32. — Vgl. auch zu den Brahmanen: Friedländer, Sittengesch.⁵ I, 458. Graul Die christl. K. an der Schwelle des Iren. Zeitalt.'s S. 15.

4) adv. Marc. IV, 42 (II, 270, m.), dial. 102 (342, u.).

5) adv. Marc. IV, 42 (II, 270), dial. 103 (346. 348).

jüdischen Zeitgenossen diese Stelle „entwendeten“, bleibt entschieden die Entlehnung hier sicher. Nicht nur das jüdische „Wagnis“ ist beiden Autoren gemeinsam, sondern auch die Motivierung der Juden, die sie für jene Deutung des Psalms bringen: Hiskia hat, wenn nicht zu Gottes, doch zur Rechten des Tempels gesessen. Dass die Gleichung tadellos werde, ist auch der Gegengrund gleich, mit welchem die jüdische Ansicht über den Haufen geworfen wird: Hiskia war eben kein Priester, wie ihn doch die Psalmstelle fordert.¹⁾ Wörtlich stimmt ferner die Stelle, an der vom Abschluss des Sehertums durch den Heiland geredet wird.²⁾ Zu einer Stelle Justins bringt freilich der spätere Schriftsteller eine „evangelische“ Zuthat, d. i. bei dem psalmistischen „Morgenstern“. Justin behauptete lediglich, dass der Sohn von jenem Sterne erschaffen sei. Dem Späteren bedeutet das Psalmwort, dass Jesus zur Nachtzeit geboren ward.³⁾ Aber die Anregung gibt auch hier der Sichemite Justinus. Dem Karthager ist ja nichts mehr eigen als die Neigung ältere Texte in seiner Weise herauszuputzen, sie in seinem Sinn zu verschönern.⁴⁾

Justinisch wie tertullianisch ist die Parallele „Eva, Maria“. Wie die „Jungfrau Eva“, so sagen sie, dem Bösen Einlass gestattet hat, so die Jungfrau Maria dem Lebenswort; auch Gabriel und die Schlange, bei beiden gleichmässig auftretend, verbürgen hier den Zusammenhang.⁵⁾ Auch die Parallelisierung von jüdischen mit gewissen christlichen Sekten scheint Tertullian von Justin zu haben, mag auch das jüdische Sektentum dem Späteren minder bekannt sein und die Gleichung infolge dessen unter seinen Händen verkrüppeln.⁶⁾ Selbst in den spätesten Schriften

1) dial. 83 Anfang (282, m. 284, o.), adv. Marc. V, 9 (II, 300, u.). — Vgl. auch dial. 33 Anfang (106).

2) adv. Marc. V, 8 (II, 297, o.), dial. 87 (300, o.).

3) dial. 83 Ende (284), adv. Marc. V, 9 (II, 300, u.).

4) Vgl. meinen Aufsatz im Philologus Suppl.-Bd. VI, zweite Hälfte S. 762, u. 758, auch ebendas. Anm. 168. 82. 192.

5) de carne Christi 17 (II, 454), dial. 100 (336. 338).

6) dial. 80 (274. 276): Sadducaer, Genisten, Meristen, Galilaeer, Hellenianer, Pharisaeer, Baptisten werden mit christlichen Sektierern (diesen in Bausch und Bogen) verglichen. Bei Tertullian (de res. carnis 36 Ende; vgl. de carne Christi cap. 1 Anfang) finden wir nur „Sadducaei Christianorum“. Die ihm sachlich nicht geläufigen ändern will er wohl nicht unverstanden herübernehmen.

wird der alte Justinus noch mitsprechen, so namentlich im Anti-praxeas. Von den drei Engeln bei Abraham ist beiden der eine der Herrgott¹⁾, wie auch manches Trinitarische sonst von dem Sicheiniten geholt ist.²⁾ Die Entlehnung recht stark zu bekräftigen, sehen wir Tertullian auch verschiedene Fehler mitmachen³⁾, während er gelegentlich freilich auch Irrungen stillschweigend bessert.⁴⁾ Bewusste Kritik wird nicht fehlen, wenn der eine die Hexe von Endor als Bürgin der Unsterblichkeit anruft, während sein Schüler in Afrika bei dieser Hexe nur Lüge sieht.⁵⁾

b. In Adversus Judaeos.

Nachdem wir im vorigen dargelegt, wie klar, wie früh und wie nachhaltig der Einfluss des Dialogs auf Tertullian im ganzen war, erörtern wir hier speziell, wie gross die justinische Einwirkung auf die angefochtene Schrift ist, auf die es uns letztlich hier ankommt. Bei dem heutigen Stand der Kritik sind zunächst drei Teile zu sondern, ein meist als echt anerkannter, ein angeblich von einem Fälscher aus „Marcion III.“ ausgeklaubter und ein angeblich von diesem Fälscher aus seinem Eigenen bestrittener.⁶⁾ Versparen wir nun auch die Erörterung der Ein-

1) adv. Prax. 16 (II, 664): Ipse enim ad humana colloquia semper descendit etc.; cf. dial. 56 (180, u.).

2) dial. 129 Ende: τὸ γεννώμενον τοῦ γεννῶντος ἀριθμῷ ἑτερόν ἐστι. Cf. adv. Prax. 13 (II, 669, m.): Christus . . . qui numerum retro fecerat, factus secundus a patre. Vgl. adv. Marc. I, 5: post unum enim numerus, exhort. cap. 7 Anfang: quod non unum est, numerus est. Denique post unum incipit numerus; apolog. 21: ita et de spiritu spiritus et de deo deus modulo alternum numerum fecit.

3) S. Justin. dial. ed. Otto S. 108 Anm. 7.

4) Ebendas. S. 135 Anm. 1.

5) Ebendas. S. 353; cf. Tert. de anima 57 (II, 647).

6) Unbestritten — im ganzen — ist cap. 1—8; das übrige constituiert das *ζωινόν*, gehört nämlich auch „Marcion“ III zu; **ausgenommen sind Abschnitte von cap. 9** (II, 725: sicuti et praecursorem Christi bis passurum nuntiabat; II, 726, u.: Virtutes autem a patre bis sabbatis faciebat); **von cap. 10** (II, 727: dicit enim in Deuteronomio bis de ore prophetarum, II, 730: nam quod in passione ejus bis Schluss), **von cap. 11 alles ausser dem Schluss**: sufficit hucusque etc., **von cap. 13 alles ausser dem Schluss**: Igitur quoniam adhuc II, 737. — Über eine weitere Complicierung der Sachlage durch Geschmacksurteile von Corssen s. hier S. 19 unten.

heit und Echtheit für später, so werden wir doch hier kaum umhin können, zunächst ein mässiges Vorurteil für die Einheit der Schrift zu erwecken, indem wir in sämtlichen Abschnitten die justinischen Spuren hervorheben. Zuerst die „Homologumena“.

Beschneidung, Sabbate, Feste mögen freilich für Themata gelten, die mehr oder minder notwendig beim Kampfe mit den Juden zur Sprache kamen. Aber schon, wenn Adam und Abel, Henoch, Lot und Noah, dazu Melchisedek als Zeugen in diesen Fragen citiert werden, wenn genau dieselben Gewährsmänner bei beiden Polemikern aufstehen, so ist die geschlossene Phalanx ein sicherer Beweis der Entlehnung.¹⁾ Wenn dann weiter recht bitter und bissig bei dem sonst so milden Justin die Beschneidung als Zeichen erscheint, an welchem man Israel kennen sollte, jenes schwer bedrängte Geschlecht, das sich nicht mehr am Kidron darf sehn lassen, wenn dann dieser schreckliche Steckbrief beim Späteren ebenso aussieht, so wird man den gelehrigen Schüler des Älteren schwerlich verkennen, zumal da ganz homolog dasselbe Bibelcitat folgt.²⁾ Beide betonen auch gleichmässig das Aufhören der Weissagung mit den Tagen des Täufers.³⁾ Redet allerdings nebenbei hier auch tertullianischer Sondergeist, demzufolge durch die Taufe des Herrn eine „Weihe der Wasser“ vollzogen wird, so ist doch im ganzen die Ähnlichkeit dermassen stark und erheblich, dass bewusste Beziehung gewiss wird.

Dass sich diese Ähnlichkeit fortsetzt bei dem angeblich Geraubten, in den Partien des „Freibeuters“, ist freilich nicht zu verwundern, da die Stücke ja dem Presbyter zugehören zum mindesten in jener Gestalt, die der Antimarcion aufweist. Dass zunächst die Jungfraugeburt uns früher wie später begegnet, bei Justin wie bei seinem Jünger, mag als christliches Erbgut zu gelten haben und an sich gar nichts beweisen. Wenn dieselbe prophetische Stelle für diesen Lehrstoff verwandt wird⁴⁾, so wäre auch das wohl begreiflich ohne wissentliche Fühlung des Späteren mit seinem älteren Vorbild. Ja wenn tertullianische Eigenart hier in breitem Mass sich entwickelt, seine Witze von

1) dial. 19 Anfang (64. 66), adv. Jud. 2 Ende (II, 704. 705).

2) dial. 16 Anfang (56, o.), adv. Jud. 3 Anfang (II, 705, u. 706).

3) dial. 51 Ende (166, o.), adv. Jud. 8 (II, 718, u.).

4) nämlich Jesaias 7, 10 ff; s. dial. 66 (222), adv. Jud. 9 Anfang (720).

„Butterbroden“ ¹⁾ ihm allein auf Rechnung zu stellen sind, so ist man versucht, das Verwandte auf blossen Zufall zurückzuführen. Die Besprechung der *νεᾶνις* indessen ²⁾, jener neuen Übertragung des Aquila, wird, den beiden Autoren gemein, auch hier den Zusammenhang feststellen. Dieses letztere um so gewisser, als dem obigen gleich auf der Ferse ein besonders starker Beweis folgt, dass der Spätere den Früheren ausschreibt. Wissen sie doch einhellig beide, dass sowohl die „Kraft von Damaskus“ als auch die „Beute Samariens“ dem Heiland dadurch zuteil wird, dass die morgenländischen Weisen dem Kinde Geschenke entgegenbringen. ³⁾ Ja die kühne Deutung zu stützen nehmen beide ein anderes Bibelwort und zwar völlig dasselbe in gleichsam stilistische Dienste: wenn die Schrift einen amoritischen Vater und eine hethitische Mutter als Israels Eltern bezeichne, sei auch dieses doch bildlich zu nehmen wie jene „Beute Samariens“. ⁴⁾ Ja schliesslich wimmelt es hier von mikroskopischen Einzelzügen, denn selbst die geographische Anmerkung über Damaskus ist gleichlautend. ⁵⁾

In den Grundlinien gleichlautend ist auch die Besprechung des Jesusnamens. Wer hat, fragte Justin, in das Land der Verheissung geführt? Doch Auses, dann Jesus geheissen. Genau so Tertullian. ⁶⁾ Auch wenn Josua-Jesus das Volk mit steinernen Messern beschneidet und Justin unter dem „Stein“ den Felsen Jesus sich denken will, so hat sich dies Tertullian in verkürzter Gestalt zugeeignet. ⁷⁾ Die Zusatzbemerkung Justins ⁸⁾, dass an Jesu Worte zu denken sei, die von der Vorhaut des Irrtums die Menschen gnädig befreien, hat ja Tertullian übergangen, hingegen die Notiz seines Lehrmeisters, dass der Herr bei Propheten gar oftmals bildlich als Felsen bezeichnet werde ⁹⁾, mit sicht-

1) adv. Jud. 9 (721, m.).

2) dial. 67 Anfang (222), adv. Jud. 9 (721, u.).

3) dial. 77 (263 o.), adv. Jud. 9 (II, 722, o.).

4) dial. 77 Ende, adv. Jud. 9 (723, o.).

5) dial. 78 (268, o.), adv. Jud. 9 (II, 722, u.). Man sieht, wir haben hier ein zusammenhängendes, Verwandtes keineswegs ungeschickt concentrirendes und zusammendrängendes Excerpt aus Justin.

6) adv. Jud. 9 (II, 724, m.), dial. 75 (254, m.).

7) adv. Jud. 9 (II, 724, u.), dial. 113 (376, u.).

8) dial. 113 (378, o.).

9) *petra enim Christus multis modis et figuris praedicatus est* II, 724 u.

barem Anteil aufgenommen. Weitere Spielereien Justin's, die den Ausdruck eben zu Tode hetzen und die Concinnität der Anschauung allzu entschieden gefährden — man werde durch diese Beschneidung mit besagten steinernen Messern den steinernen Götzen entzogen¹⁾ — hat sein Nachfolger abgelehnt.

Auch was als besondere Feinheit Tertullian's erscheinen könnte, die Bezeichnung des Golgathatodes als eines beinahe unglaublichen, schlechthin „mysteriösen“ findet sich — embryonisch — schon bei dem Philosophen von Siche. Tertullian ist ausführlicher, deutlicher; da der Tod, deutlich geweissagt, wirklich unglaublich gewesen wäre, mussten die prophetischen Männer den Golgathavorgang „beschatten“, damit schwer, wie er zu verstehn war, die erleuchtende Gnade gesucht werde. Bei Justin keimt der Gedanke, erst der Nachfolger hat ihn entwickelt, doch verbürgen die gleichen Citate die bündige Beziehung zum Vorgänger.²⁾ Es gehört noch in diesen Zusammenhang, wenn auch beide einstimmig betonen, dass keiner der Könige Israels, auf welche doch die Juden so gern messianische Stellen beziehen möchten, jemals irgend ein Kreuz trug.³⁾

Geschmückt wie das Wort des Jesaias mit Butterbrödchen der Kinder wird, so ist auch der Segen des Joseph vom Karthager mit Witzwort verbrämt worden: das „Einhorn“ in jenem Segen, sagt der Römer der Kaiserzeit, dem die Arena so viele Tiere der Fremde gezeigt hatte, werde kein Rhinoceros sein sollen; auch ist es in seiner Manier, dass sogar Vergil ihm mit herhält. Justin ist an alledem unschuldig. Dennoch ist wieder Justin der eigentliche erste Erreger, insofern er im „Einhorn“ bereits das Zeichen des Kreuzes gewittert hat.⁴⁾

Das *multi* ist freilich eigentlich tertullianischer Zusatz. Justin nur: *ἐν παραβολαῖς* cap. 113 Ende (378, o.).

1) ed. Otto 376, u.

2) dial. 97 (328, u.): David spreche von *πάθος* und *σταυρός* — *ἐν παραβολῇ μυστηριώδει*; vgl. damit den Schluss von cap. 97: *Χριστός, διὰ τούτου τοῦ μυστηρίου ἀποθάνων, τοντέστι τοῦ σταυρωθῆναι*. Tertullian destilliert sozusagen daraus eine Doctrin adv. Jud. 10 (II, 227, u.). — Die Citate sind Psalm 22, 17—19 (adv. Jud. 10, II, 727, dial. 97, 328, u.) und Jesaias 53, 9 (adv. Jud. 10, II, 730, m., dial. 97, 328, u.).

3) adv. Jud. 10 (II, 730, o.), dial. 97 Ende.

4) „Einhorn“ bei Justin: dial. 91 Anfang; bei Tert. adv. Jud. 10 (II, 728, o.); über das Citat aus Vergil s. Oehler's Note *ibid.* (Aen. III, 549). Dazu vgl. hier S. 32 Anm. 4.

Auch der Kampf wider Amalek fesselt wiederum Meister wie Jünger. Josua kämpft, Moses betet, und beides wird von beiden gedeutet, und die Deutung ist völlig die gleiche. Die betenden Hände besagen beiden die heilige Kreuzform; auch der Josua-Jesus-Name wird von beiden aufs neue verwertet.¹⁾ Auch die Unsitte, zu wiederholen, ist auf beider Kerbholz zu schreiben; wir werden sie für später uns merken müssen.

Ein ganz besonderes Genüge aber thun sich Lehrer und Schüler in dem berühmten mystischen Satze: Gott herrschte vom Holz her. Eine frühzeitige Einschwärzung in den Text eines Psalmes ergab die erhabene Vorstellung, dass der grosse König Jesus, schmachvoll zum Galgen erniedrigt, doch glorreich vom Schandholze her sein ewiges Königtum ausübe. Dem Zauber dieser gläubigen Anschauung, die ja der Sache nach wahr ist, hatte die Folgezeit nachgegeben, nicht ohne dass freilich die Einrede gegen die „Lesart“ lebendig blieb. Beides erhellt auch bei beiden. Justin klagt, seltsam genug, über die unredlichen Juden, die jenes „vom Holz her“ gestrichen hätten, und sein afrikanischer Jünger interpelliert seinen Colloquenten bedeutsam, ob er nicht jene Stelle gelesen habe.²⁾ Das folgende Scherzwort von „Holzkönig“ gehört ja dem späteren Witzbold, der hier wieder ganz er selber ist. Aber Jeremias 11 ist beiden wieder völlig gemeinsam, nicht nur überhaupt als Citat, auch mit der messianischen Deutung. Das erstere lautet wie folgt: „Werfen wir Holz in sein Brod, und tilgen wir ihn aus den Lebenden.“ Die Deutung Tertullian's ist ja kühner als die des Gewährsmanns: er denkt hier des heiligen Mahls, indem er ein Quid-proquo von „Leib“ und „Brod“ sich zu gut hält. So kommt denn das Wunder heraus: „sie warfen Holz in sein Brod“ heisst: sie trieben hölzerne Pflöcke in seinen heiligen Leichnam.³⁾ Auch hier wieder der Trieb, oder sage man selber die Unart, seine Vorlage zu steigern, zu verschönern, auszubessern.

Schliesslich die Antilegomena im Buch gegen die Juden. Auch in diesen wenigen Abschnitten gibt der Sichemite sich

1) dial. 90 (310, m.), adv. Jud. 10 (728, u. 729, o.).

2) dial. 73 Anfang (246), adv. Jud. 10 (II, 729, m.): Age nunc, si legisti penes prophetam in psalmis: Deus regnavit a ligno.

3) dial. 72 (244, m.), adv. Jud. 10 (II, 729, u.). Die Stelle ist Jeremias 11, 19: LXX ed. van Ess S. 826

kund mit der gleichen vollkommenen Deutlichkeit wie in den übrigen Stücken. Auch ist es noch einmal das „Holz“, das er von Justinus erborgt hat. Christus, so schrieb Justin, ist der Anfang eines neuen Geschlechtes, das durch „Wasser und Glauben und Holz“ von dem Heiland wiedergeboren wird. Auch mit dieser justinischen Trinitas stimmt der Karthager aufs vollständigste. Die Christen, sagt er, trinken im Glauben das Taufwasser des Leidensholzes. Mag das selber auch noch geschraubter sein als der planere Ausdruck des Vorläufers, die Gleichung ist äusserst frappant und würde für sich fast verbürgen, dass der Mann bei Justinus zu Gast ging.¹⁾ Dazu kommt die Elisageschichte, in welcher noch einmal das Holz eine messianische Rolle zu spielen hat.²⁾

Das Vorurteil wird somit da sein, dass Abschnitte, die so entschieden, so gleichmässig beflissen sind, aus dem Dialog des Justin die Schriftbeweise zu holen, wirklich aus einem Guss, und aus einer Feder geflossen sind. Sollte, wie man ja vermutet, ein späterer Anonymus mitspielen, Eigenes mit Tertullianischem dumm oder schlau zusammenschweissend, er hätte den Kunstgriff verstanden, auch seine eigene Zuthat aus einem Magazin zu bereichern, aus dem vor ihm Tertullian so starke Bezüge gemacht hatte. Doch es gilt nun weiter zurückgreifen und die neuere Geschichte des Streites über die „Juden“ sich ansehen.

Abhandlung.

1. Die Geschichte des Streites über *Adversus Judaeos*.

Das Buch gegen die Juden hat krause Geschicke erfahren. Die neueren beginnen mit Semler, der dem Buche sehr wenig hold ist und die mittelmässige Art des kleinen Machwerks bespöttelt.³⁾ Diese Überkritik eines Semler hatte freilich

1) dial. 138 Anfang (452), adv. Jud. 13 (II, 735, u.).

2) dial. 86 (296, m.), adv. Jud. 13 (II, 736, u.).

3) *Dissertatio de varia et incerta indole librorum Q. Sept. Flor. Tertulliani*, abgedruckt in Oehler III, 620ff. Der Abschnitt über die „Juden“, der auch die synoptische Zusammenstellung mit den betreffenden Abschnitten von adv. Marc. III enthält, ebendas. S. 639—657.

Methode. Sein unbarmherziger Kehrbesen ist für halbe Arbeit zu schade. Dieser Kritiker fegte die Juden samt Antimarcion aus, zerrieb eine andre Schrift an Irenaeus' Ketzerbestreitung, eine dritte — immer Tertullian's — an einem Buch des Hippolytus, überall Schwindler ertappend, welche Schriften des christlichen Altertums mit geschäftiger Hand vervielfältigten. Nur den „Ketzer“ ist er allenfalls holder, die bei Semler die Ehre geniessen, mit gebildeten Geistern von heute auf gleichen Boden zu treten. „Was in aller Welt konnte Marcion, was können gebildete Geister aus solchem Gesudel nur lernen!“

Der grosse Grundfehler ist ein gleichsam klassisches Unvermögen, den Massstab heutiger Bildung eine Weile beiseite zu legen und zunächst sich mit innerer Teilnahme in die ältere Welt zu versetzen. Semler's Verfahren ist ehrlich: er weigert die Sympathie für jenes alte Geschreibsel: die allzu pietätvolle Vorsicht von Früheren sei hier verschwendet: die Einfalt und Kleinmeisteri dieser Schriften verdient keine Schonung. Bei allem Radicalismus ist die Schrift gegen die Juden allerdings doch Semler verbunden für die fleissige und scharfe Synopse, die, das Buch am Antimarcion messend, Späteren sehr zu statten kam.

Wie völlig verschieden Neander¹⁾. Jene radikale Kritik, die das Kind mit dem Bade ausschüttet, liegt ihm in äusserster Ferne. Die Bücher gegen den Pontiker haben sein vollstes Interesse, das in einem besonderen Buche sich ein schönes Denkmal gesetzt hat. Dagegen der Schwesterschrift, dem Zwilling gleichsam des „Pontus“, brachte er grössere Nöte als selbst sein schneidiger Vorgänger. Die an sich sehr richtige Einsicht, dass die zweite Hälfte der „Juden“ von der ersten merklich verschieden ist, verführte ihn zu der Annahme, die letzte Hälfte des Buches sei die Compilation eines Stümpers, der, das unvollendete Werk mit dem dritten Buch gegen Marcion in seiner Weise zusammenhaltend, die Beweisführung in diesem letzteren zur Ergänzung des Bruchstücks benutzt habe.

Der grosse Kirchenhistoriker hatte zahlreiche Nachfolger. Selbst die katholische Kirche stellte ihm einen Gefolgsmann.

1) Antignosticus, Geist des Tertullianus 1825, 2. Ausgabe 1849 S. 458 u. 463 ff. (bezw. 1. Excurs S. 511 ff.).

Laufköther¹⁾, Böhringer²⁾, Hauck³⁾, Corssen⁴⁾ und endlich auch Krüger⁵⁾ wandeln mit völliger Zuversicht in den Spuren Neanders, vielleicht um so mehr unbeirrt und um so weniger angezweifelt, als keinerlei Scheu vor dem „Kanon“ hier die kritischen Schritte zu hemmen braucht, ja als es allem Anschein nach um eine *res vilis* sich handelt. Auch Corssen als neuester Kritiker bekräftigt das Urteil Neander's, und Krüger, der sich freilich kaum tiefer mit diesen Sachen befasst hat, findet die Ansicht absurd, dass die zweite der Hälften echt sei.

Trotzdem, so ganz ohne Fürsprache ist der zweite Teil nicht geblieben. Schon Kaye⁶⁾ hat solche geleistet. Er bemerkt, dass die Schwierigkeiten, die sich bei der Vergleichung der „Juden“ mit Antimarcion darbieten, keineswegs grösser werden, wenn man Tertullian als den Urheber beider Werke betrachte — auch des ganzen Buchs an die Juden — als wenn man die letztere Schrift von einem Falsarius ableite. Er hält es für unverständlich, einem Schriftsteller zu untersagen, seine Gedanken mit gleichen Worten zum zweiten Male zu geben, wo es um dasselbe sich handle:

1) Im Artikel Tertullian s. Freiburger Kirchen-Lexicon. Er berücksichtigt nur die ersten 8 Kapitel der Schr. adv. Jud., ohne Kap. 9—14 auch nur mit einem Wort zu erwähnen, als ob die Unechtheit desselben durch Neander ein für allemal entschieden sei.

2) Die Kirchengesch. der ersten Jahrh. in Biographien 2. Hälfte 2. Ausg. Zürich 1864. Er spricht sehr wegwerfend von dem ganzen Buche.

3) Tertullian's Leben und Schriften. Erlangen 1877. S. 88. Er findet es unwiderleglich (cap. 8), dass der Verf. zur Zeit noch in keiner Weise montanisierte. Über alle Zweifel an der Echtheit scheint er selbst in Bezug auf den ersten Teil nicht hinauszukommen.

4) Die *Altercatio Simonis Judaei et Theophili Christiani* auf ihre Quellen geprüft. Berlin, Weidmann 1890.

5) S. seine Anzeige der Corssen'schen Schrift im Centralblatt 1890 No. 45. Wenn Krüger die der seinigen entgegengesetzte Ansicht absurd nennt und zugleich behauptet, dass Corssen diese Ansicht habe „ausführlicher widerlegen müssen“, so widerspricht er sich selber. Absurde Behauptungen sind nicht ausführlicher Widerlegung bedürftig; sie fallen durch ihre Ohnmacht.

6) *De Tertulliano et ejus scriptis*. So lautet die Überschrift eines Abschnittes in der *Historia Ecclesiastica saeculor. II et III ex Tertulliani scriptis illustrata* ed. III Lond. 1845. Dieser Abschnitt ist abgedruckt bei Oehl. III, 697—729. Die uns hier angehenden nicht eben zahlreichen Sätze s. ebendas. S. 727. 728.

und dieser Fall sei hier vorliegend. Marcion und die Juden, von verschiedenen Gründen geleitet, stellten ja beide in Abrede, dass Jesus als der Messias im alten Bunde verkündet sei. Hätte Tertullian sich um neue Worte bemühen wollen, bloß um das früher Erledigte in neuem Aufputz zu zeigen, so hätte er seine Musse in vorzüglicher Weise verschwendet; um so mehr als es hier sich vor allem um kanonische Schriftstellen handelte. Nichtsdestoweniger ändert er, was die völlig veränderte Front zu verändern irgend empfehlen konnte.

Auch deutsche Verteidiger gibt es. In einem Programm von Kempen hat Grotemeyer¹⁾ sich ausgesprochen, mit unverwerflichen Gründen die Grundlosigkeit der Verwerfung des zweiten Teiles erhärtend. Er erörtert die historischen Zeugnisse, bezeichnet den Stil des Ganzen mit Recht als tertullianisch, will Nachlässigkeiten gern einräumen, betont aber mit Nachdruck, dass es ein und derselbe Wurf ist, der diese Arbeit gestaltet hat. Einzelne wichtige Bänder, die die beiden Teile verknüpfen und trotz kritischer Keile zusammenhalten, hat er richtig gesehen. Nicht ohne Geschick legt er dar, wie der zweite Teil disponiert ist: die Gedankenordnung desselben erhelle schon im sechsten Kapitel: Jesus, der geweissagte Christus, sei eben das Thema des folgenden. Die Einzelgesichtspunkte sieht man im achten Kapitel hervortreten, also noch in einem Abschnitt, gegen dessen Echtheit nichts vorliegt. Untersucht sollen werden die Zeiten erstens der Geburt Jesu Christi, zweitens des Leidens desselben, drittens der Zerstörung Jerusalems. Diese Dreiteilung werde so durchgeführt, dass, nachdem im achten Kapitel als grundlegende Weissagung eine Danielstelle besprochen ist, welche die genannten Gesichtspunkte zusammenfassend behandelt, in den weiter folgenden Abschnitten (9—13) die Gesichtspunkte einzeln zu Worte kommen. Das neunte Capitel erörtert zunächst die nati-vitas Christi, das zehnte sein Leiden und Sterben. Am Ende des zehnten Capitels erfolge dann endlich der Übergang zu dem letzten Punkte der Arbeit: Jerusalems endlicher Untergang und

1) Jahresbericht des Gymnasium Thomaeum zu Kempen. 1865. Der „Excurs über die Echtheit der Schr. adv. Jud. und die Zeit ihrer Abfassung“ S. 16—26. Die Erörterungen dieses — katholischen — Gelehrten sind durchaus leidenschaftslos und sachlich, selbst dem „protestantischen Bibelkritiker Semler“ gegenüber.

Texte u. Untersuchungen XII, 2.

die Zerstreuung des Judentums. Den Schluss bildet „zum Überfluss“ eine Geisselung des jüdischen Grundfehlers, dass Israel, den Doppeladvent, von Propheten geweissagt, verkennend, den ersten Advent in der Niedrigkeit irriger Weise beanstandete. Trotz mancher Digressionen sei im ganzen hier Klarheit vorhanden, und schliesslich die Einheit des Ganzen bündiger selbst erweisbar, als bei mancher Schrift des Karthagers, deren Einheit niemand bemängelt. Auch das leistet der Kritiker, dass er sämtliche Neandersche Gründe, die nur irgendwie ins Gewicht fallen, in der Hauptsache gut widerlegt hat.

Dies etwa der Stand der Debatte. Es erübrigt nur noch hinzuzufügen, dass ich selber vor einigen Jahren mich zu dieser Frage geäussert habe.¹⁾ Die Einheits- und Echtheitsfragen sind freilich fast nur gestreift worden. Auch sind manche wichtige Punkte mir erst später zur Klarheit gediehen. Dass zu thun bleibt, ist sicher. Kaye sah vieles richtig, aber er übersah doch zu sehr, dass die zweite Hälfte der „Juden“ von der ersten wirklich verschieden ist: den Wahrheitskern bei Neander. Zudem balancierte bei Kaye, formell, das Für und das Wider. Dass die Schale der Einheitsgründe wirklich zum Sinken gebracht werde, wäre wohl schliesslich zu fordern, soll die Sache nicht in der Schwebe, ein Non liquet das Resultat bleiben. Aller Einzelerweis zudem mangelt. Grottemeyer's Verdienst hatte doch auch seine Schranken. Die Einheit meist trefflich vertretend, verwirrt er die Zeitfrage völlig, so dass sein Gesamtbild der Dinge doch zuletzt als unglaublich sich darstellt. Die „Juden“ sollen vom Autor aus Marcion excerpiert sein. Sie sollen in die „phrygische“ Zeit des karthagischen Schriftstellers fallen, während montanistische Spuren mit keiner Silbe erwähnt werden. Auch das teilweise Recht bei Neander ist ihm, wie Kaye, entgangen.

Mit Corssen kann man in Kürze sich füglich nicht abfinden wollen. Sein Verfahren zeugt von Scharfsinn, seine Darstellung wirkt fast bestechend. Auch ist er der neueste Kämpfe, mit dem man sich gründlich wird schlagen müssen. Da wir aber auf Corssen'sche Gründe vielfach zurückkommen müssen, so beschränken wir uns hier auf das Nötigste. Zunächst mangelt die

1) Im 2. Heft des 5. Bandes der Texte u. Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Lit. von O. von Gebhardt u. A. Harnack.

Gründlichkeit, ein Mangel, der damit zusammenhängt, dass ihm die Behandlung der Frage doch nur die Wege bereiten soll, eine andere Frage zu lösen. Um die Sache aber beiläufig abzuthun, ist sie, jetzt zumal, viel zu verwickelt.¹⁾ Mit Behandlung einzelner Stellen wird man überhaupt nicht mehr auskommen. Auch die letztere ist mehrfältig unbillig.²⁾ Gelegentlich stösst man auf Unkunde des tertullianischen Ausdrucks.³⁾ Das Gesamtbild, das Corssen gewinnt, leidet entschieden an Künstlichkeit. „Gedanken- und Geistlosigkeit bezeichnen die Spuren des Freibeuters.“ Ist dies Portrait von ihm fertig, so sollte man wenigstens meinen, überall, wo er nicht plündert und mit den erborgten Federn eigene Blößen verdeckt, demselben geistlosen Antlitz dauernd ins Auge zu schauen. Aber diese Erwartung ist trügerisch. Auch da, wo der Antimarcion ihm seine Scheuern nicht öffnet, finden nach Corssen sich Abschnitte, die für dem Compiler zu gut sind: sie werden, meint Corssen, dem Presbyter und nicht seinem Plünderer, zugehören.⁴⁾ Gleicht schon nach Neander'scher Ansicht das Ganze einer Harlekinsjacke: acht Kapitel untadelig, sechs theils echt, weil aus „Marcion“, theils unecht, weil Zuthat des Freibeuters, so beschert uns Corssen ein Viertes, nicht zum grossen Continuum der Anfangskapitel gehörig, nicht aus Antimarcion ausgeklaubt, auch nicht freie Zuthat des Plünderers, sondern echter Schriftsatz des Presbyters. Zu solchem Ergebnis zu kommen werden einzelne Abschnitte ausgekerbt,

1) Er behandelt die Echtheitsfrage auf S. 2—10 der angeführten Schrift, und bei der schönen Knappheit des Ausdrucks, über die er zu verfügen weiss, kommen recht zahlreiche Gesichtspunkte zur Sprache. Trotzdem liess sich die Sache so einfach gar nicht erledigen.

2) S. z. B. S. 4 Anm. 1. „Was hat es den Juden gegenüber für einen Sinn“ etc. Wir werden sehen (s. hier S. 23. S. 29 Anm. 3) dass es sich von cap. 9 an um einen „Entwurf“ aus der Hand Tert.'s handelt. Diese Art von loserem Ausdruck ist in einem Entwurfe verzeihlich. Eine „Überschriftenmanier“ macht sich eben mehrfach bemerklich.

3) S. Corssen S. 8 Mitte über ducatus. Der Ausdruck ist eminent tertullianisch. Deutsch: „den Kernpunkt eures Irrtums“. Nach T.'s poetisierendem Stil eigentlich: euren prinzlichen Irrtum. Vgl. de pud. 5 (I, 799): Est et mali dignitas Pompam quandam aspicio moechiae, hinc ducatum etc. Dies erläutert sachlich und sprachlich. Zum Wort ducatus s. auch Oehl. I, 360, u.

4) S. namentlich S. 9 oben.

ein echter Zusammenhang hergestellt nach dem Geschmacke des Kritikers, statt des schlechten, der vorliegt.¹⁾ Nun weiss man, dass nicht nur bei Anfängern, nein selbst zuweilen bei Meistern, durch Tilgung gewisser Passagen das Ganze an Klarheit gewinnen kann. Das Störende hurtig zu streichen und dasselbe als unecht zu brandmarken ist aber oft gar nicht der Weg, den authentischen Text zu ermitteln, die geschichtliche Wahrheit klar zu legen. Kann ein Autor denn selber nicht fehlen? Steht dieser über jedem Verdacht, je der vollen Praecision zu ermangeln? Will man so ohne Ende zerschneiden, den einen Fetzen aichend als echt, den andern als unecht stempelnd, wo bleibt die verlässliche Schranke gegen kritische Willkür und reine Geschmacksurteile mit ihrer biegsamen Unart? Trotz allem verwendeten Scharfsinn hat Corssen auch sonst Erstaunliches. Wenn die „Juden“ *scripturae divinae* statt des „creator“ einsetzen, den der Antimarcion vorzog, so soll dieser Ausdruck „farblo“²⁾ sein. Hat der strenge Censor vergessen, dass grade die „heiligen Schriften“ in den „Juden“ der Kampfboden sind, auf dem beide Streitenden fussen können, und dass dies ebenso sicher im Antimarcion anders steht? Dass also beide Termini ganz vortrefflich gewählt sind? Andererseits soll ein „creator“ aus Versehen stehen geblieben sein.³⁾ „Siehe, wie sämtliche Völker aus dem Strudel menschlichen Irrtums zu dem Herrn und Schöpfergott auftauchen!“ Die unglücklichen „Juden“! Sie können es Corssen nie recht machen. Und doch wird er schliesslich hier nachgeben. Er versuche hier „*scripturae divinae*“ und lasse die Völker der Erde zu den „heiligen Schriften“ emportauchen. Corssen schreibt viel zu gut, als dass er solche Albernheit gut hiesse. Er bedrängt den vortrefflichen Text mit der Scylla und mit der Charybdis und kann ihn doch nicht zerscheitern. Wie unbillig ist auch das andre, den „Juden“ zu mehreren Malen die schlechteste aller Lesarten ohne Erbarmen aufzudrängen und an viel besser bezeugten und verständigen stille vorbeizuziehen.

1) So vor allem S. 4 Anm. 1.

2) S. 4 oben.

3) S. 8 Mitte. Auch sieht dies gerade so aus, als ob der Ausdruck creator schlechterdings nur im Antimarcion stehen dürfte. Man vgl. aber z. B. adv. Hermog. 10 (II, 348, o.). Eine rhetorische Erweiterung s. hier S. 31 Anm. 2.

gehn¹⁾; wie inconsequent auch das dritte, dass die „Juden“ wieder neben dem Zwillings den besseren Text überliefern sollen.²⁾

Allerdings das vertauschte „creator“ bahnt Corssen hauptsächlich den Weg zu einem noch schlimmeren Vorwurf gegen den faselnden Ausschreiber. Vergessend dass er „heilige Schriften“ statt des „Schöpfers“ gesetzt hat, lasse er *appellat* und *vocat*, den Praedikatssingular folgen.³⁾ Ein starkes Stück, wie es scheint. Aber, wie gewöhnlich ist's hier ein Tertullian wie er sein sollte, nicht ein Tertullian, wie er war, den sich Corssen vors Auge gestellt hat. Der letztere wenigstens macht solche schnöden „Fehler“ nicht selten. So hat er das subjektlose „*inquit*“. Er schreibt ja auch *inquit dominus*, er schreibt auch *inquit apostolus*, aber, man zähle nach, er hat *inquit* allein gar nicht seltener, wo gar kein bestimmtes Subjekt in näherer Nachbarschaft vorliegt.⁴⁾ Ist das nun gar Cicero eigen, und heisst speziell bei den Vätern dies *inquit* häufig: Gott sagt, so kann man allerdings einwenden: *inquit* ist nicht *appellat*. Doch zunächst steht auch *ait* ganz ähnlich⁵⁾ und zudem sogar *jubet*⁶⁾, *praecepit*.⁷⁾ Dass Gott oder dass der Apostel in *jubet*, *prae-*

1) S. Corssen S. 4 o.: „beiläufig gesagt, ist aus dem *nominum hominum* geworden!“ Aber s. Oehl. II, 723 Anm. 43. Der Fuldensis las ja *nominum*; Rigault und Oehler drucken getrost *nominum*. Warum hier den Unsinn beibehalten, der nicht einmal gut bezeugt ist? Ähnlich steht es mit dem *Citate* bei Corssen S. 7 o.: *et hoc enim infantiae est*. Vgl. damit den Oehler'schen Text S. 722 o. Hier fehlt durchaus und mit Grund jenes „sinnlose *et*“ (Corssen S. 8 Mitte). — Auch bei Oehler II, 734 Anm. 6 gibt der Fuldensis nunc statt des Corssen S. 9 oben so anstössigen *tunc*. In der That heisst dies nichts andres, als sich die Windmühlen aufrichten, gegen welche man kämpfen kann. — Über ein andres *et* s. Corssen 25 u. und Oehl. II, 727.

2) S. Corssen S. 8 Anm. 2. S. 6 Anm. 1.

3) S. Corssen S. 4.

4) de spect. 28 (I, 60, o.) *saeculum, inquit, gaudebit, vos tristes eritis*; de idolol. 12 (I, 86, o.) *sed Nolite, inquit, cogitare de victu*.

5) de idolol. 20 (I, 102, u.) *Sed ait: Nomen aliorum deorum ne commemorem.*

6) de idolol. 14 (I, 91, o.) *Si hominibus, inquit, vellem placere, servus Christi non essem. Sed idem alibi jubet, omnibus placere curemus. Dass der Apostel redet (Gal. I, 10), muss der Leser hier raten.*

7) de idolol. 20 (I, 103, o.) *Hoc praecepit, ne deos vocemus illos. Dass Gott der praeciens, muss der Leser hineindeuten! — Ein inter-*

cepit Subjekt sind, dies zu ahnen bleibt Sache des Lesers. Ich meine, wenn jubet, praecepit so völlig subjektlos zu stehen kommen, so mögen appellat und vocat das gleiche Schicksal wohl leiden dürfen, selbst wenn scripturae divinae, um so mehr wenn scripturae divinae ganz dicht vorhergehen sollte. Da ähnliche Beispiele zahlreich ausserdem zu erbringen sind, so muss der verblüffende Glanz dieses starken Beweisgrundes stumpf werden.

Das Verhältnis der Texte anlangend — der „Juden“ und Antimarcion's — hat Corssen ein Schema verwendet, das „Original und Copie“ heisst.¹⁾ Ist „Marcion“ Original, dann sind die „Juden“ Copie, und umgekehrt stände es umgekehrt. Aber es fragt sich doch sehr, ob dieser Gegensatz zutrifft oder ob diese Formel hier ausreicht. Zunächst ist es sicher ein Bild, das auf diese Weise verwandt wird. Ganz eigentlich nimmt man den Ausdruck bei den Künsten des Meissels und Pinsels. Bei Copien der Maler und Bildhauer ist der Nachahmer aber beflissen, mit möglichst täuschender Ähnlichkeit seinem Original sich zu nähern. Nur weil das „Räuspern“ ja leichter als der „feine Blick“ zu copieren ist, und bei Wiedergabe des letzteren ein Unvermögen sich geltend macht, pflegt der Copist allerdings das Original nicht zu erreichen. Wiche er bewusst davon ab, so würde das Caricatur geben. Von all dem ist hier nicht zu reden. Der „Copist“ verändert mit Absicht; dies wird auch Corssen nicht leugnen; dass er absichtlich Zerrbilder gebe, hat Corssen nirgend behauptet. Auch anderwärts hinkt ja dies Gleichnis. Ist das Original des Porträts, der Büste der Copie überlegen und natürlich zeitlich das Frühere, so hat mancher Anwalt der „Juden“, der die Echtheit und Priorität der letzteren gleichmässig aussagt, keinesweges behauptet, dass die „Juden“ das vollkommenere Werk seien. Es steht bei den Werken der Feder eben anders als bei Werken des Zeichners. Sollte zumal derselbe, der früher eine Arbeit nur hinwarf, sie durch irgend eine Ursach bewogen zum zweiten Mal in die Hand nehmen, so wird zehn gegen eins wohl zu wetten sein, dass, es sei denn, er wäre altersschwach, das Neue das Ältere aussticht. Wenn hier von

essantes Beispiel s. de praescr. 16 (II, 17 ganz oben) wo der Anschein entsteht, als führe Tert. ein Herrnwort auf den Apostel zurück. „Interdixit“ scil. dominus.

1) Corssen S. 7 oben.

den „Juden“ ein Teil in den späteren Antimarcion einfließt — ein tributärer Nebenfluss gleichsam — so bleibt der Antimarcion Hauptstrom; man wird ihn als reicher vermuten und vielleicht von geklärteren Wassern; besteht man auf dem Corssen'schen Schema, so wäre in der That die „Copie“ hier die wirklich vollkommenere Leistung. Will man andere Schemata durchproben, so bieten sich „verschiedene Auflagen“, oder „Concept und Reinschrift“, oder „Entwurf und Ausführung“ oder „Vorlesung, Abhandlung“. Von verschiedenen Auflagen weiss man beim Antimarcion selber; auch meldet der Schriftsteller Gründe, die zur zweiten und dritten geführt haben.¹⁾ Hier besteht ja der Unterschied, dass wir Tertullian nicht selber als Zeugen des Vorgangs vernehmen können. Auch kann von verbesserter Auflage in der That hier kaum irgend die Rede sein, weil der vielfach ähnliche Stoff eine veränderte Wendung erhält und ganz verschiedenen Dienst thut. Mit Concept und Reinschrift steht's ähnlich, nur dass das Concept überhaupt nur privaten Brauches zu sein pflegt, und die Schrift gegen die Juden — im Unterschied von einer Auflage der Schrift wider den Pontiker — schliesslich doch wohl als Ganzes, mit des Autors Gutheissung ausgeht. Das Schema „Entwurf und Ausführung“ dürfte ein hier brauchbares heissen, doch weniger im Verhältniss der „Juden“ zum dritten Buch wider Marcion, als vielmehr des ersten zum zweiten Teil. Denn das wird der Wahrheitsbestandteil der Neander'schen Hypothese sein, dass die zweite Hälfte der „Juden“ allerdings nur Entwurf geblieben ist, eine rasche Fixierung des Inhalts der eben gepflogenen Debatten, während nur die frühere Hälfte eine straffere Form erhalten hat. Im zweiten Teil reflektiert sich — und das macht ihn grade so lehrreich, das Hin und Her der Debatte, die „judengenössische“ Gegenrede, das Dreinsprechen der Zuhörer.

Auf das objektive „Judaei“, das im Ton an den ersten Teil anklingt und doch noch besonders zu werten ist, müssen wir später noch eingehn.²⁾ Der vierte Gegensatz endlich wird gleicherweise ergiebig sein, nämlich „Vorlesungen und Abhandlung“. Dass Corssen die „lectiones“ durch „Abhandlung“ wieder-

1) adv. Marc. I, 1.

2) S. hier S. 32 unten.

gegeben hat, wird sicher ein sprachlicher Fehler sein.¹⁾ Die Buchform im strengeren Sinn liegt im Antimarcion vor und zwar lediglich hier. Auch heute pflegt man wohl Vorlesungen zu „literarischen“ Arbeiten umzugießen, wie dies ohne Zweifel im Altertum gar nicht selten geschehen ist. Nur ist doch unser Fall ein besondrer. Der Umguss erfolgt nämlich hier unter neuem literarischen Leitmotiv und erstreckt sich keineswegs bloß auf leise formelle Veränderungen. Jenes Leitmotiv ist die Einsicht, dass die „Juden“ neu zu verwerten waren als Vorratshaus oder Scheuer, aus der für das grössere Werk die Kosten zum Teil zu bestreiten waren. Auch wirkt hier eine Art von Caprice. „Antimarcion“ ist nämlich beflissen, eine denkbar grösste Nähe zu dem Buchstaben der „Juden“ fast um jeden Preis zu behaupten, offenbar um dem Pontiker darzutun, in welchem Grade sein Denken dem verachteten jüdischen nahe kommt. Dass hier bloß Bequemlichkeit obwalte oder Denkfaulheit an den Tag komme, ist in jeder Beziehung unzutreffend. In den kleinen Abänderungen liegt zweifelsohne System, und sie sind zum guten Teil geistreich. In diesem besonderen Sinne hätten wir selbst hier ja drei Auflagen: Entwurf, Lektionen und Abhandlung, nur dass es sich meist so gefügt hat, dass nur der Stoff des Entwurfes in die literarische Abhandlung einströmt, während die „Lektionen“ nur selten in das eigentliche „Buch“ sich ergossen haben. Den Erweis dieser Anschauung freilich muss erst das folgende führen.

2. Die Bekanntschaft Tertullian's mit dem Judentum im allgemeinen.

Die blosse Lektüre Justins, wie reichlich sie der Schriftsteller ausnutzt, hätte schwerlich genügt, einen einigermaßen tauglichen Bekämpfer der Juden zu stellen. Die antijüdische

1) Corssen S. 4 oben. Ich habe in Forcellini und sonst mich nach „lectio“ umgethan, aber Corssen's Bedeutung „Abhandlung“ nirgendwo entdecken können. Vgl. dagegen meinen Aufsatz im Philologus Supplementband VI, 2. Hälfte: Die Quellen Tertull.'s etc. S. 736 Anm. 44. Der Ausdruck lectiones steht — varronisch — für recitationes. Über den Einfluss Varro's auf Tertullian habe ich am angef. Ort S. 734—737 gehandelt. Ich kann hier noch Oehl. I, 189 (origines) u. Oehl. II, 604 hinzufügen. — Vgl. hier S. 81 Anm. 1.

Kundgebung, so, wie dieselbe uns vorliegt, zeigt deutlich auch etliche Kenntnisse, die aus jener einzigen Quelle eben gar nicht zu schöpfen waren. Es ist darum hier von Wichtigkeit, die Kunde von dem jüdischen Wesen, die die „echten“ Schriften des Autors im übrigen uns zu sehn geben, gleich hier kurz zu besprechen.

Tertullian zeigt gute Bekanntschaft mit seinen jüdischen Mitbürgern, mit ihren Lebensgewohnheiten, mit der Schriftauslegung derselben, mit den zahlreichen Licht- und Schattenseiten des merkwürdigen Volkes. Von seiner geschichtlichen Würde urteilt er im allgemeinen so hoch, wie man es von einem Christen, auch jener Tage, erwartet. Den Gewalthabern Roms gegenüber macht er daraus kein Hehl, wenig hold wie der Römer dem unverstandenen Volk ist. Er nennt sie die Hausfreunde Gottes wegen jener besonderen Huld, die der Herr ihren Vorfahren zuwandte.¹⁾ Allerdings mit der letztlichen Absicht, die christliche Sekte zu schildern, belehrt er die römischen Herren über alte Bibelgeschichten, auch über den ptolemaeischen König, unter dem die hebräischen Schriften übersetzt und nutzbar gemacht wurden.²⁾ Er kennt die römische Duldsamkeit gegen das Volk in der Fremde, weiss, dass sie ihre heiligen Schriften an Sabbaten öffentlich vorlesen, er erwähnt die übliche Kopfsteuer, schmachvoll wie immer die letztere dem gebildeten Römer erscheinen mag, er wagt, grosse Dinge zu hoffen für Heiden, die an Sabbaten zuhören: wer den Lesungen beiwohnt, wird Gott finden, wer verstehn will, der wird auch glauben.³⁾ Er kennt mehrere Sekten, welche — im allgemeinen — bei Gott sind, und die Juden sind ihnen beigezählt. Gegenüber den Marcioniten, und dies letztere ist freilich nicht gleichgültig, nimmt er selbst keinen Anstand zu sagen: der jüdische Gott ist der Christengott.⁴⁾ Andererseits freilich betont er, und dies wieder vor den römischen Staatsmännern, den Unterschied zwischen Juden und Christen. Die letzteren nämlich verschmähen, obwohl Verwandte des Juden-

1) domesticam dei gentem ex patrum gratia apolog. 18 (I, 186).

2) apolog. 18 (I, 185).

3) apolog. 18 Schluss: S. hier S. 32 Anm. 2.

4) deo Israelis et nostro de anima 23 (II, 591, u.). Im Zusammenhang ist von Apelles die Rede.

glaubens¹⁾, im Schatten der berühmten Gemeinschaft²⁾ ein ver-
stohlenes Dasein zu fristen; sie haben den Mut ihrer Meinung
und verkriechen sich nicht hinter Juden. Hier gelangt er zum
scheinbaren Gegenteil jener eben erwähnten Aussage: man diene
einer anderen Gottheit³⁾, wie dies schon daraus erhelle, dass
der Christenglaube noch jung ist, dass Speisesatzungen und Fest-
tage die Juden von den Christen abtrennen, und zudem „das
Zeichen am Körper“ nicht bei den Christen zu finden sei. Wie
tief die einst reich Bevorzugten von ihrer Höhe gefallen sind,
bekundet ihr jetziger Zustand.⁴⁾ Nicht ohne sichtbare Teilnahme
erwähnt oder schildert er mehrmals den grossen Trauertag Israels,
wie das Volk am Strande entlang zieht, bis zum Aufgang des
Abendsterns fastend und in der Symbolik der Trübsal eine Art
von Grösse entfaltend.⁵⁾ Die täglichen Waschungen Israels —
statt der einen heilsamen Taufe — die allezeit koschere Mahl-
zeit, die Feier des heiligen Ruhetags, die Formel des täglichen
Grusses, der Schleier der Frauen und Jungfrauen — letzterer mit
deutlichstem Beifall — alles das kommt zur Sprache. Er kennt
die jüdischen Grundsätze über Mannbarkeit der jüdischen Bräute⁶⁾
und ist im allgemeinen gewohnt, überall die Sitten von Israel
teils beifällig, teils ablehnend in seine Erörterung einzuflechten.
Er kennt den jüdischen „Schränk“ mit seinen heiligen Schriften
und tadelt es, dass man den „Henoch“ aus diesem Schranke ver-
bannt hat. Er kennt auch das Judaisieren von zeitgenössischen
Römern, zumal ihre Feier der Sabbate, auch Israels Strauss mit
Marcion über den „Diebstahl“ der Vorfahren. Und er kennt
nicht zum letzten den Hass Israels gegen die Christen und notiert,
dass die Schauergerüchte jüdischen Quellen entstammen. Er hat
einen Fall mit erlebt, wo ein einzelner jüdischer Lotterbube, ein
heruntergekommener Bursche, bis zum Tierkämpfer herabge-

1) nos quoque ut Iudaicae religionis propinquos apolog. 16 (I, 176).

2) sub umbraculo insignissimae religionis apolog. 21 (I, 195).

3) Er leugnet das eidem deo mancipari der Christen. A. a. O.

4) Dispersi, palabandi etc. I, 196.

5) de jejun. 16 (I, 877); ad natt. I, 13 (I, 334) orationes littorales.

6) Waschungen de orat. 14 (I, 566) de bapt. 15 (I, 634); sabbata et
coena pura ad natt. I, 13 (I, 334); Gruss adv. Marc. V, 5 (II, 287, o.); Schleier
de orat. 22 (I, 576, o.) de cor. 4 (I, 424); Mannbarkeit de virg. vel. 11
(I, 899).

sunken, die Person des Mannes von Golgatha mit dummem Spottbild verhöhnt hat. Bei solchen Lebenserfahrungen nimmt es später beinahe Wunder, wenn endlich der gealterte Mann jene christlich trinitarische Lehre, wie dieselbe ihm selber sich ausgestaltet, als den einzigen Unterschied hinstellt, der ihn von Israel abtrenne.¹⁾

Mit solchem Vorrat von Kenntnissen, offenbar auch aus Umgang geschöpften und teilweise frühe erworbenen, zudem mit biblischem Wissen, um das er sich zeitig bemüht hat, mit schlagfertiger Rede, wie wir sie dem rhetorisch Geschulten, dem Advokaten gern zutrauen, musste wohl der Autor der Mann sein, der, wenn die Gewohnheit der Zeit zu Streitunterredungen führte, für solche Debatten mehr wie mancher andre geschaffen schien.

An diese Gedanken anzuknüpfen wird sich später der Ort finden. Da wir nach Lage der Sache auf den Nachweis verzichten dürfen, dass der erste Teil unserer „Juden“ aus Tertulian's Feder ist, und die Glaubwürdigkeit seiner Angabe, dass ein Streitgespräch die Grundlage bildete, ohnehin sich erhärten wird, so wenden wir uns nunmehr sofort zur Frage nach der Einheit des Schriftchens und erörtern unter diesem Gesichtspunkt gewisse Klammern und Bänder, welche, den Keilen zum Trotz, die die neuere Kritik hier eingetrieben, die beiden Teile der Schrift unzertrennlich zusammenhalten. Wir verstehn hier unter den „Klammern“ eine Reihe allgemeinerer Gründe, welche jene Einheit verbürgen, unter „Bändern“ besondere und einzelne, welche die Wirkung der ersteren zu verstärken geeignet sind.

3. Die Einheit von *Adversus Judaeos*.

a. Klammern.

Wohl mit Bedacht stellt Corssen in den Vordergrund einen Umstand, der, auf den ersten Blick, allerdings aufs höchste befremdlich ist. Der Ausschreiber des „Marcion“ soll so hochgradig fahrlässig sein, auch selbst die äussere Form des zusam-

1) Schrank de cult. fem. I, 3 (I, 705); judaisierende Römer apolog. 16 (I, 180); „Diebstahl“ der Juden in Aegypten adv. Marc. II, 20 (II, 109); Christenhass adv. Marc. III, 23 (II, 154): ab illis enim coepit infamia, cf. apolog. 7 (I, 137): hostes et aemulatione Judaei; Spottbild ad natt. I, 14 (I, 335), apol. 16 (I, 181); trinitar. Lehre trennend adv. Prax. 31 (II, 697): Quid enim erit inter nos et illos nisi differentia ista?

mengeraubten Textes in so schnöder Art zu verhunzen, dass, während er Anfangs doch dem Abhandlungstone sich anschliesst, welchen sein Vorgänger angeschlagen, er sich rasch wieder vergisst, die Form der Abhandlung aufgibt und „Marcion“ wörtlich abschreibend, ein *spectes, quaere, negabis* gedankenlos mit herübernimmt.¹⁾ Der Karthager hat mit dem Pontiker „Brust an Brust gerungen und liebte es seinen Gegner in direkter Rede herauszufordern.“ Die „Juden“, die doch objektiv und abhandelnd begonnen haben, sollen ihren Standpunkt vergessend in die andere Weise zurückgleiten. In der That eine seltsame Faselei! Aber prüfen wir etwas genauer. Dass *lectio* schwerlich je „Abhandlung“ in der römischen Sprache bedeutet, bleibe hier ganz beiseite.²⁾ Nicht aber, dass das Ganze des Thatbestands so wenig gründlich gegeben wird. Der Sündenbock von Plagiator thut nämlich wirklich noch mehr, er leistet eine Summe von Unverstand, die an das Unglaubliche grenzen wird, indem aus der Einzahl der Anrede auch wieder im Umsehn die Mehrzahl, aus *spectes, negabis* und *quaere* ein *legitis, ambigitis*³⁾ wird, eine Mehrzahl, die er zum wenigsten aus „Marcion“ sicher nicht ausschreibt. Ja, auch das nicht genug. Wir lesen des weiteren einmal: *ne cursum demorer ipse*⁴⁾, „dass ich selber die Sache nicht aufhalte“, als sähe der Mann Gespenster, denn jenes *ipse* verlangt doch, dass man ein Nicht—ich daneben denkt. Einmal redet er befremdlich historisch: *At nos e contrario admonendos eos existimavimus*⁵⁾, als tauche als ein anderer Popanz ihm eine Vergangenheit auf, die doch scheinbar den Leser nichts angeht. Das will an den Ton mit erinnern, den der „Echte“ im Eingange angeschlagen, wenn er *habuit praerogativam*⁵⁾, ge-

1) Corssen S. 4. oben.

2) vgl. *et ipsi legitis* II, 725, m. *ambigitis* 727, o. *quod essetis dicturi* 729, u. *duritia cordis vestri* 730. *facturos vos prophetavit* 731, o. *cladem vestram* 731, m. *quem respuitis* 731, u. *discite nunc* 739, o. *nec poteritis* 740, m. (Vgl. hier S. 33 Anm. 2.)

3) 728, o. Diesen sehr bemerkenswerten Punkt habe ich bereits in „Texte u. Untersuchungen“ a. a. O. hervorgehoben.

4) 720, u. — *Adv. Marcionem* III, 12, die parallele Stelle hat dies *existimavimus* sehr wohl vermieden. Vgl. die Semler'sche Synopse Oehler III, 643, m. Der Antimarcion hat eine analoge Vergangenheit, dem Colloquium mit dem Juden entsprechend, nicht hinter sich.

5) Vgl. überhaupt die *Praeterita* des Eingangs (II, 701): *proxime accidit, traxerunt, placuit, habuit*.

schichtlich berichtend, niederschrieb. So mag es uns wirklich bedünken, dass alle jene Schmeichel- und Koseworte, welche den Freibeuter zieren mussten: „borniert, ungeschickt, geistlos, plump, gedankenlos“¹⁾ matt sind, und wir eigentlich „blödsinnig“ sagen müssten. Ein so unerhörtes Verfahren lässt sich kaum glimpflicher kennzeichnen.

Grade hier aber mag man wohl stutzig werden. Freilich, wer will die Möglichkeit ausmessen, bis zu welchem Grade von Unsinn, von Verhöhnung vernünftiger Schreibweise irgend ein beliebiger Buchräuber im Altertum sich versteigen konnte! Nur das wird man billig verlangen, dass die Wahrscheinlichkeit eines solchen auch psychologisch erwogen werde, dass man das Rätsel als solches möglichst genau überdenke und geeignete Wege versuche, dies Stilproblem wirklich zu lösen. Neander „nahm“ den Freibeuter „an“.²⁾ Wenn ein solcher Freibeuter nun zu den schwer begreiflichen Dingen zählt, sollte es dann nicht geraten sein, nach einer besseren Deutung der Textthatsachen sich um-zuthun?

Wir sagen ungefähr mit Neander, dass Tertullian, der gewillt war, den Rohstoff seiner Notizen über das gepflogene Zwiegespräch in die Form von Lektionen zu giessen, durch irgend welche Gründe veranlasst, diese Absicht nur teilweise ausführte. Die zweite Hälfte trägt wirklich — und damit biegen wir freilich schon ab von den Bahnen Neander's, die Spuren eines Entwurfs³⁾, der aus unmittelbarer Erinnerung an das Zwiegespräch niedergeschrieben wurde, während nur die ersten acht Hauptstücke in einer Überarbeitung vorliegen, die direkt zur Vorlesung taugte. Der Entwurf charakterisiert sich als Mittelglied zwischen Debatte und jener Vorlesungsform, in die nur die erste Hälfte wirklich hinübergeführt ward. Er spiegelt dann auch getreuer,

1) So bei Corssen passim. Auch ein „anders interessierter Kopf“ heisst der Plagiator gelegentlich S. 19 oben. Dass er dies entschieden nicht ist, sondern vielmehr auffallend gleichmässig interessiert, sollen die „Klammern u. Bänder“ hier darthun.

2) Corssen S. 4. Anm. 1.

3) Es war ein Mangel meiner früheren Auffassung dieser Verhältnisse, dass auch ich, wie Kaye u. Grottemeyer, den Wahrheitskern bei Neander nicht hinlänglich beachtend, die „Juden“ zu sehr als gleichartiges Ganze nahm. S. meinen „Tertullian“ S. 72 unten: „die gesamte (?) Arbeit eine rohe Stoffsammlung“. Dies gilt nur von cap. 9—14.

als die erste gefeilte Hälfte den Redeprocess uns wieder, mit seinem Hin und Her, mit seinem Für und Wider, zum Teil auch mit seinem Wirrsal. Und diese Gesamtauffassung wird durch wichtige Gründe zu stützen sein.

Wenn eine Schrift dem Verständnis entgegenkommt, indem sie ihren Anlass uns meldet, wenn sie als Gelegenheitsschrift sich ausdrücklich uns ankündigt, so ist es billig und recht, dass wir sie scharf darauf ansehen, in wiefern grade dieser Charakter sich in derselben verwirklicht. Hier ist es ein „Judengenosse“, der sich als Hauptcolloquant in einem Gespräche gestellt hat, und als dessen hauptsächlichsten Widerpart wir Tertullian zu denken haben.¹⁾ Gesagt wird dies letztere nicht mit ausdrücklichen Worten, doch versteht es sich so sehr von selbst, dass Zweifel daran nicht erbracht sind.²⁾ Der Verfasser der Schrift bemerkt, er habe zum Zweck von Vorlesungen den Inhalt der Debatten fixiert, zumal bei sich dehnender Zwiesprache auch aus der Corona heraus manche laute Stimme mit dreintönte und die Kernpunkte verdunkelte.³⁾ Dabei macht er Eingangs bemerklich, dass bei dem gepflogenen Streitgespräch ihn grade der Umstand gefesselt habe, dass nicht ein jüdisches Vollblut, sondern eben ein Judengenosse mit ihm in den Kampf sich eingelassen. Kein Gedanke liegt demgemäss näher als in der überlieferten Schrift einer gewissen Eigenheit nachzuspüren, die dasjenige widerspiegelt, was dem Verfasser des Buchs den Fall sozusagen zum „feinen“ oder „interessanten“ gemacht hat. Was konnte denn nun wohl die Würze dieses besonderen Falls sein? Er scheint zunächst sagen zu wollen, der Proselyt als solcher beweist — schon durch sein blosses Vorhandensein — dass wirklich auch „Nationen“ zum „Gesetze“ des Höchsten sich wenden, und dies genüge vorläufig, um Israels Hoffahrt zu beugen, welches nicht müde werde, den „Tropfen am Eimer“ zu schmähen.

1) So, vollkommen zutreffend, Grottemeyer a. a. O. S. 14 Mitte. Ich muss gestehn, dass ich diese nach der Einleitung unserer Schrift und der gesamten Sachlage ziemlich selbstverständliche Thatsache früher nicht richtig gewürdigt habe. S. meinen „Tertullian“ S. 72: Streitgespräch, „bei dem Tert. zunächst als Zuhörer beteiligt war“.

2) Doch s. die vorige Anmerkung. Andre haben sich, so viel ich weiss, zu dieser Frage nicht ausdrücklich geäußert.

3) *nubilo quodam veritas obumbrabatur.* adv. Jud. 1.

Auch mag dem Justinusleser, als welchen wir den Autor ja kennen, der Vollblutjude Justins als willkommener Gegensatz vorschweben: er hat nun etwas Neues zu bieten gegenüber dem älteren Vorbild: wobei man denn freilich sich fragen wird, wie der flotte Entleiher von Älterem die zahlreich erborgten Gedanken seinem neuen Fall adaptieren wird. Verrät nun die „Anbequemung“ vielleicht hier wirklich den Anfänger, so faselig zeigt er sich nicht, dass von ihm der Gesichtspunkt des Eingangs später völlig vergessen würde.

Zunächst kehrt der Ausdruck wieder ¹⁾, und dies ist sicher nicht zufällig. Er macht dem „Proselyten“ bemerklich, dass auch nach christlicher Anschauung, die ja eben vom Redner vertreten wird, der Schöpfergott ²⁾ allen Völkern seine grosse Gottesstadt aufthue. Sogar die einfache Thatsache, dass solche Judengenossen bei den Juden Unterschlupf finden, kann schon an sich dafür bürgen, dass das Gesetz, durch Moses gegeben, von hausaus weitherzig war, und dass es von hausaus mit nichts für ein einzelnes Volk bestimmt war. Jener Proselyt kann hier lernen, dass der Anschluss an dies einzelne Volk nach Gottes Plane nicht not ist. Es ist, als ob er ihm zuriefe: du drängst dich zum fleischlichen Israel, während Israels Heiland zu dir kommt. Die rechten Proselyten, bemerkt er, sind die, die zugleich zu Gott und seinem Christ Jesus hinzutreten, der nicht für ein einzelnes Volk, der für alle Völker gekommen ist.

Auch sonst fehlt es schwerlich an Spuren, dass die Ausführungen des Schriftchens — und die des Gesprächs, das vorausging — auf den Proselyten berechnet sind. „Augustus, Tiberius Caesar, Caligula, Nero und Otho“, die Consuln Rubellius, Fufius ³⁾ sind eher für gebildete Römer als für jüdisches Vollblut berechnet, zumal Leute vom Schlag des Josephus, welche in Palästen der Römer römischen Schliff sich erworben und in Bibliotheken der Römer römische Bildung gesucht haben, naturgemäss Ausnahmen bleiben mussten. Auch das passt zum Proselyten, dass der Colloquent hier gelegentlich über „Hebräisches“

1) cap. 2 Anfang (II, 703, o.), cap. 4 (II, 708, m.) im Citat aus Jesaias.

2) Hier wird der Begriff des Schöpfers (vgl. hier S. 20. Anm. 3) rhetorisch umschrieben: deus, universitatis conditor, mundi totius gubernator, hominis plasmator, universarum gentium sator II, 703, o.

3) II, 717. 719.

katechisiert wird. Mag sein, die Juden von damals, die Judenschaft von Karthago soll gut Hebräisch verstanden haben. Ein „Rabbi Jizchak“¹⁾ soll wissen, was z. B. „Immanuel“ sagen will, obschon wohl die Septuaginta auch für Vollblutjuden meist Quelle waren, an welcher deren Schriftdurst gestillt wurde: Tertullian setzt ja selber voraus, dass auch römische Ohren verstehn können, was in den Synagogen am Sabbat „öffentlich“ vorgelesen wird.²⁾ Dass nun aber gar Punier, Griechen oder, was der Judengenosse doch wahrscheinlich wirklich gewesen ist, nämlich ein römischer Mann, Hebräisch sollte verstanden haben, so dass es ihn hätte befremden müssen, wenn ein taktloser Nazarener ihm Hebräisches in Römisches umsetzte, möchte schwer glaublich zu machen sein. Auch gewisse einzelne Daten der Synonymik der römischen Sprache³⁾, welche in dem Schriftchen zur Sprache kommen, werden wie den römischen Redner, so den römischen Colloquenten verraten. Selbst „virgilische“ Anspielungen⁴⁾ werden das Gleiche vermuten lassen.

Dieser „Proselyt“ erklärt auch, warum „objektiv“ von den Juden, auch im „Entwurfe“, geredet wird. Die „Gläubigen aus dem Judentum“ sind Neander und Corssen ein Anstoss. Gewiss, gesetzt den Fall, dass ein einzelner Nationaljude oder auch mehrere solche die Hauptcolloquenten gewesen wären, könnte man es auffällig finden, dass statt „Leute von eurem Blut“ vielmehr „jüdische Leute“ gesagt wird. Jene gegenständliche Weise, die den ersten acht Hauptstücken eignet, die zu „Lektionen“ geformt sind, würde hier anstössig wirken, wo nach Art eines blossen Entwurfs, einer Skizze der Streitunterredung das Du und das Ihr dazwischenklingt. Da ein Proselyt colloquiert und Geburtsjuden nur mitreden, verschwindet auch der leiseste Anstoss, und alles ist wie es sein soll.⁵⁾ Die „jesusgläubigen Juden“ sind um

1) Nach dem Talmud ein karthagischer Rabbi. S. Münter *Primordia Eccles. Afric.* S. 165. Ob er gleichzeitig ist, steht dahin. Über den Juden Pompejus Restitutus u. dessen Tochter Pompeja s. ebendas.

2) S. hier S. 25 Anm. 3.

3) S. hier S. 35 oben über *populus, gens*.

4) Vgl. hier S. 12 Anm. 4.

5) An dieser u. ähnlichen Erwägungen geht Corssen zum Schaden der Sache S. 6 oben vorbei, wie es schon Neander gethan hatte. Der „Proselyt“, wie das „Streitgespräch“, welches der Schrift an die Juden (Corssen a. a. O.) voraufging, werden überhaupt zur Lösung des Problems nicht herangezogen.

so mehr hier dritte Personen, als es eben schlechterdings scheinen will, als sei die Gemeinde Karthago's fast lediglich heidnischer Abstammung¹⁾, und als müsse man jüdische Christen in namhafter Ferne sich aufsuchen. So ist der Ausdruck denn angemessen: die jüdischen Christen sind Gegensatz eben jenes römischen Mannes, der, zum Judentume sich hinwendend, zugleich von Jesus sich abwendet, von seinem natürlichen Schutzherrn, während sie, die Juden dem Blute nach, diesem Jesus sich zuwandten. Und von hier aus fällt deutliches Licht auf jene Debatte „Immanuel“, die wir oben in Kürze gestreift haben. Man soll, sagt Tertullian mit Fug zu dem Judengenossen, bei dem Wort nicht bloss auf den Klang hören, wie die buchstäbelnden Juden²⁾ (objektiv wieder richtig „Judaei“), die die Namen Jesus, Immanuel allerdings different finden müssen. Haben sie darin recht, dass sein Name Jesus genannt ward, bei der Beschneidung des Kindes, und keinesweges Immanuel, so gilt es doch bei der Weissagung vor allem den Gedanken berücksichtigen. Und so ist ohne weiteres klar, dass der Sinn des Wortes Immanuel in Jesus wirksam geworden ist.³⁾ Die Vollblutjuden der Kirche

1) Die Weise, wie das *signaculum corporis* (die Beschneidung) apolog. 21 (I, 195) besprochen wird, scheint fast darauf zu deuten, noch mehr das *nos gentes, nationes*, s. hier S. 49 Anm. 1.

2) *adv. Jud.* 9 (II, 720. 721). Dies objektive *Judaei* zähle ich im 2. Teil 11 mal: *dicunt Judaei* 720, m.; *admonendos eos existimavimus, inducuntur Judaei* 721, o.; *inquiunt (Judaei)* 721, u.; *convincentur Judaei* 723, m.; *inquiunt* 724, m.; *filii Israel* 734, o.; *secundum Judaeos* 734, u.; *coeperunt habere (Jud.)* 736, m.; *Judaei non agnoverunt* 737, m.; *videant Judaei* 737, u.; *cum pati praedicarentur Judaei* 738, u. — Man vgl. das neunmalige *legitis, ambigitis etc.* hier S. 28 Anm. 2. — Um das Problem voll zu übersehen, stelle man daneben den 9 mal auftretenden Singular: *non negabis* 721, o.; *inspicias* 721, m.; *disce* 724, m.; *inquis* 724, m.; *legisti* 729, m.; *quaeres* 730, o.; *aspice* 733, m.; *poteris* 733, u.; *nega* 741, u. Da das objektive *Judaei* offenbar mit in die Wagschale der Abfertigungen des Proselyten fällt, so würde sich hier, auch rein numerisch, der vorzügliche Anteil des Hauptcolloquenten (des Judengenossen) spiegeln. Der Streit wäre freilich müssig, ob sämtliche Besonderheiten des Entwurfs in dieser Beziehung, der singular. u. plural. Anrede wie des objektiven Hinweises (*Judaei*), das thatsächliche Gespräch mit „photograph. Treue“ widerspiegeln oder nicht.

3) Zu dem Ausdruck *agitetur in Christo* II, 721 ganz oben vgl. *de res. carn.* 24 (II, 499, o.), wo das *ἐνεργεῖσθαι* 2 Thessal. 2, 7 durch *agitari* wiedergegeben wird.

d. i. die hebraeischen Christen, wenn sie ihn Immanuel nennen, sagen: mit uns ist Gott, und verherrlichen mit diesem Namen Jesus, den gekommenen Heiland, mochte auch sein Rufname Jesus und durchaus nicht Immanuel lauten. Jene gegenständliche Weise: die Juden, kehrt übrigens auch später noch wieder, wo dies Schriftchen parenthetisch sie anruft: die Christen entsagten den Götzen (die Juden mögen es sehen, mögen davon Zeugnis ablegen).

Der „Judengenosse“ erläutert also hier wirklich ein gut Teil. Er erläutert, ganz ohne die Annahme, dass der Verfasser seltsam gedankenlos in die sachliche Rede zurückglitte, das objektive „Judaei“ des zweiten Teiles vollkommen; denn, wie gegenüber dem Schriftsteller, dem einen Hauptcolloquenten, sind auch für den Judengenossen Geburtsjuden dritte Personen. Andererseits hat die pluralische Anrede, da, wie der Eingang bezeugt, auch die Corona mit dreinspricht, nicht das geringste Befremdliche. Das et ipse stimmt nun vorzüglich, fast nach tachygraphischer Art eine Wendung des Redenden abspiegelnd, das existimavimus ebenso, insofern der Concipient, den Autorplural verwendend, auf die Debatten zurückschaut, deren Verlauf er fixieren will. Was als unentwirrbares Knäuel von Unsinn und Nachlässigkeiten beim „Freibeuter“ erscheinen musste, das wüste Du, Ihr, Sie des Textes, verliert alles Befremdliche. Der Proselyt, der ja sicher den Fall dem Autor pikant machte, der dreinredende „Kranz“, von dem er im Eingang gesprochen hatte, sie werden — psychologisch — zu Klammern, die die beiden Teile zusammenhalten. Wir sagen, den Speer umkehrend, schon hier mit vollem Bedacht: kein anderer als Tertullian war in gleich günstiger Lage, den zweiten Teil so, wie er ist, mit Gebrechen und Vorzügen, abzufassen. Ihm allein sind die Einzelbedingungen, unter denen dies Schriftstück entstanden ist, wie er sie im Eingang der Arbeit selber zur Darstellung brachte, naturgemäss dauernd geläufig und instinktiv gegenwärtig. Ein Falsarius hätte in Wahrheit, jenen Einzelbedingungen Rechnung tragend, den Proselyten wie die Corona mit in sein Machwerk verflechtend ¹⁾, eine Art von Kunststück geleistet, wie es namentlich die leichte Manier, wie sie wirklich hier herrscht, nicht vermuten lässt.

1) und dies alles sozusagen „sub rosa“.

Von mindestens gleicher Bedeutung ist die zweite der Klammern, ich meine die eigentümliche Weise, in welcher nicht nur — gut rhetorisch — der Schluss zum Anfang zurückbiegt, sondern auch Anfang und Schluss durch das ganze Schriftchen hindurchklingen.

Für den Eingang ist charakteristisch, dass in einer Stelle der Genesis, gemäss jenem Pressen und Drücken, das der Einzelausdruck oft leidet, der Parallelismus membrorum mit logischen Gewichten behängt und die Worte *populus*, *gens*, statt als gleichbedeutend zu gelten¹⁾, in verschiedenem Sinne genommen werden.²⁾ Es handelt sich um Jakob und Esau: beide sollen Nachkommen haben laut dem prophetischen Wort, und die Scharen ihrer Nachkommen sollen, zunächst ohne Vorrecht des Namens, *populus* so wie *gens* — völlig promiscue, heissen. Diese Betonung der Gleichheit beruht offenbar auf der Annahme, dass einer von diesen Ausdrücken, wir vermuten von vorn herein *populus*, den vornehmeren Klang³⁾ hat.

Bei der Wichtigkeit, die dieser Unterschied für die Auffassung dieser Schrift hat, wird der tertullianische Sprachgebrauch in diesem Betracht zu ermitteln sein. Die Wortstatistik des Autors ergibt aber wesentlich folgendes. *Populus* bedeutet ihm vorwiegend das israelitische Volk⁴⁾, wobei vielleicht doch ein Schimmer des hebraeischen Sprachgebrauchs mitwirkt. Zuweilen,

1) Zwischen *populus* *gens* besteht ja — s. das folgende — ein gewichtiger synonymischer Unterschied; auch im Sinne des Tertull. ist dieser entschieden vorhanden. Was wir meinen, ist, dass im Grundtext, den Tert. ja nicht kannte, und auch in der LXX keinerlei Nötigung lag, den Ausdruck begrifflich zu pressen. Das Hebr. (Genes. 25, 23) hat יִשְׂרָאֵל und עֵשָׂו, die LXX Ἰσραὴλ u. λαοί, das für Israel bezeichnende יִשְׂרָאֵל kommt also hier gar nicht vor. Hätte Tert. einen Schimmer von diesem hebr. Sprachgebrauch — worüber nichts Gewisses sich sagen lässt — so hätte er diese Kunde in die Genesisstelle hineingeschwärzt. Vgl. hier S. 38 Anm. 2.

2) adv. Jud. 1 (II, 702).

3) Es ist charakteristisch, dass er zunächst offenbar Gleichheit der beiden Gemeinden aussagt — der jüdischen und der christlichen. Man könnte darin „Irenik“ finden, wenn nicht einerseits Israels Hoffart höhere Ansprüche machte und nicht andererseits ein *superare majorem filium* von dem *filius minor* (den Christen) gleich darauf behauptet würde.

4) de idolol. 3 Schluss; adv. Marc. II, 15 Ende; adv. Marc. IV, 22 (II, 215, u.); ebendas. 24 (II, 224, o.); de res. 20 (II, 492, m.); ebendas. 27 (II, 502, m., Citat); ebendas. 31 Anfang.

in Prophetencitaten, geht das Wort auf das künftige Gottesvolk, also im Sinn des Citierenden auf die grosse Christengemeinschaft.¹⁾ *Populus Romanus* wird nirgends bei dem Verfasser zu lesen sein. Allerdings findet der Ausdruck doch auch weitere Verwendung. Er bezeichnet das Volk von Karthago²⁾, auch *populus Aethiopum* liest man. Auch findet das Wort seinen Gegensatz wenigstens einmal an *miles* und bedeutet ihm also „Civil“, einmal auch in den *episcopi*, so dass es die Laienschaft ausdrückt. Die Worte *ethnicus populus* bezeichnen die karthagische Heidenchaft, wie sie im Schauhause versammelt ist, und endlich steht *populus* scherzhaft, wo er von Fünflingen redet. Für uns von besonderer Wichtigkeit sind die Stellen, wo *gentes* und *populi*, geflissentlich an einander gerückt, an den Anfang der „Juden“ erinnern. In solchem Falle verhört er zuweilen nur ein einzelnes Schriftwort, dessen Parallelismus er presst, gerade so wie in den „Juden“, zuweilen aber finden wir beides auch ausserhalb blosser Citate.³⁾ Geschraubt und lehrreich zugleich sind zwei verwandte Behandlungen einer Stelle des zweiten Psalms, wo die *nationes* Pilatus und seine Römer bedeuten, während die *populi* (Plural) die *tribus* von Israel ausdrücken.⁴⁾

Nationes sind beim Verfasser zumeist die Mengen der Heidenvölker, so dass bald Juden⁵⁾, bald Christen⁶⁾ den ausdrücklichen Gegensatz bilden; auch ohne besonderen Contrast sind es „polytheistische Völker“. ⁷⁾ Da freilich die Nationen zu Christus

1) *adv. Marc.* IV, 39 (II, 263, o.).

2) *apolog.* 9 (I, 146, m.); *de res. carn.* 42 (II, 531, o.); *populus Aethiopum* *adv. Marc.* IV, 13 (II, 188, o.); *Civil* *de fuga* 14 Anfang; *Laien* *de jejun.* 16 (I, 876, u.); *karthag. Heidenschaft* *de spect.* 3 (I, 22, u.); *Fünflinge* *de anima* 6 Ende.

3) *apolog.* 21 (I, 196, u.): *ex omni jam gente et populo et loco cultores sibi adlegeret deus.* Vgl. *adv. Marc.* V, 17 (II, 325, u.); *Judaicum populum et gentilem*, auch *de jejun.* 5 (I, 858, o.): *primus populus* (Israel).

4) *adv. Marc.* IV, 41 (II, 270, m.); *de res. carn.* 20 (II, 492, m.).

5) *de praescr.* 8 (II, 10, u.); *adv. Marc.* IV, 1 (II, 161, o.); ebendas. 2 Ende; ebendas. 25 (II, 227, o.); ebendas. 26 (II, 231, o.); *adv. Marc.* V, 9 (II, 301, m.); *adv. Prax.* 18 (II, 677, u.).

6) *de idolol.* 2 Ende; ebendas. 13 (I, 88, o.); *de res. carn.* 39 (II, 516, u.).

7) *de idol.* 10 Anfang *dei nationum*; ebendas. 14 Ende; ebendas. 21 Anfang *dei nationum*; ebenso 22 Anfang; *de spect.* 30 Anfang; *ad ux.* I, 7 Ende; *de pud.* 17 (I, 830, o.); *adv. Hermog.* 7 (II, 346, o.).

teils kommen teils künftighin kommen werden, so bedeutet das Wort auch nicht selten „die Beute des Herrn aus den Heiden“, die „heidenchristliche Menschheit“.¹⁾ Die Kühnheit von *nos nationes* im Sinn von „wir Heidenchristen“ findet sich freilich nur einmal und zwar in *Adversus Judaeos* (II, 724). „*Omnes nationes*“ wird einmal vom Verfasser selber erläutert, wo es, beiläufig, heissen soll: *omnia hominum genera* (II, 226, u.).

Gentes und *nationes* sind ihm meist vertauschbare Ausdrücke. Es heisst somit ebenfalls „Heiden“. Recht deutlich wird diese Vertauschbarkeit, wenn beide Worte zusammenstehn²⁾; zuweilen tritt der Zusatz *extraneae* zu noch grösserer Klarheit daneben³⁾; die *gentilis idololatria* ist der heidnische Götzendienst.⁴⁾ Ein Unterschied von *nationes* macht sich allenfalls dadurch bemerkbar, dass *gentes* weit häufiger einfach blos „die Völker“ bezeichnet, abseits von aller Färbung des Glaubens.⁵⁾ *Quidam gentiles Scytharum* sind einzelne scythische „Volksstämme“⁶⁾, *gentiles proprietates* bedeutet „Volkseigentümlichkeiten“.⁷⁾ Die *gentes* der Schutzschrift sind „Völker“ ohne Rücksicht auf Glaubensschattierung.⁸⁾ *Gens humana*, *gens hominum* heisst ihm das Menschengeschlecht⁹⁾; auch eine *gens daemonum*¹⁰⁾ kennt er. Dass übrigens auch die *gentes* Candidaten des Christentums werden, überrascht

1) *de pud.* 12 (I, 815, u.); *ebendas.* 14 Ende; *ebendas.* 21 (I, 843, u.); *de praescr.* 9 Anfang; *adv. Marc.* IV, 11 Anfang; *adv. Marc.* V, 17 (II, 323, u.); *de anima* 50 (II, 636, o.).

2) *adv. Marc.* IV, 29 (II, 237, u.); *ebendas.* 39 (II, 264, u.). — Zu *gentes* Heiden s. *de cult. fem.* II, 11, Anfang; *de pud.* 14 (I, 822, m.); *adv. Marc.* I, 7 (II, 54, u.) *idola gentium*; *adv. Marc.* IV, 6 (II, 167, u.); *ebendas.* 31 Ende; *adv. Marc.* V, 9 (II, 302, o.); *de res. carn.* 31 (II, 507, o.); *ebendas.* 44 (II, 523, u.); *de anima* 24 Ende.

3) *adv. Marc.* IV, 31 (II, 243, u.).

4) *adv. Marc.* II, 14 Ende.

5) *apolog.* 25 (I, 224, m.) *Romanorum tot de gentibus triumph*; *ebendas.* 37 (I, 250, u.); *ebendas.* 19 (I, 191, o.) *antiquissimae gentes*; *adv. Marc.* IV, 11, Ende; *de anima* 25 (II, 597, o.) *barbarae Romanaeque gentes*.

6) *apolog.* 9 (I, 147, u.).

7) *de anima* 20 (II, 588, m.).

8) *apolog.* 19 (I, 189, u.).

9) *gens hominum* *apolog.* 26 Anfang; *humana gens* *ebendas.* 40 (I, 269, m.).

10) *apolog.* 22 (I, 207, o.).

nach dem obigen nicht; nur *gentes nos* hat er nur einmal und zwar wieder in *Adversus Judaeos* (II, 737, u.).

Unsere Übersicht hat wohl ergeben, dass *populus* bei diesem Autor, wie eben auch sonst im Lateinischen, den „vornehmeren“ Klang hat. Laut heutiger Synonymik¹⁾ ist *populus* das einen Staat bildende, ein politisches Ganze ausmachende, gleichsam majestätische Volk, das gemeinschaftliche Regierung hat, durch gleiche Gesetze verbunden ist. *Gens* fasst man als Völkercomplex und *natio* als einzelnen Volksstamm. Da unser Schriftsteller *populus* vorwiegend vom jüdischen Volk braucht, so ist man versucht, ihm ein Wissen vom hebräischen Sprachgebrauch beizulegen, wonach עַם das Vorrecht genießt, das Gottesvolk zu bezeichnen.²⁾ Indessen die Sprachgelehrsamkeit des Autors ist wesentlich römisch, und so wird das Gerathenste sein, um so mehr als auch sein Colloquent als Geburtsrömer zu denken ist, behufs der Erklärung der Stelle beim lateinischen Stil zu verharren. Die Muttersprache wird beiden als nächstes Medium gelten.

Wie steht es nun in den „Juden“, wenn wir, ihren Eingang verlassend, unsern Weg durch das Schriftchen fortsetzen? Wird jener Gedanke des Eingangs in irgend einem Grade und Masse eine Führerrolle behaupten? Eine Äusserlichkeit ist schon bezeichnend. Es gibt sehr wenige Seiten in sämtlichen Teilen des Schriftchens, auf denen nicht die beiden Worte *populus*, *gens*

1) Vgl. Menge Lat. Synonym.² S. 93, No. 126. Schultz Lat. Synon.⁷ S. 200, No. 276.

2) S. hier S. 35 Anm. 1. Die LXX übersetzen allerdings עַם gewöhnlich durch *λαός* (Exod. 15, 13; Deuteron. 4, 20; 7, 6; 32, 36) und *λαοί* steht ja auch Genes. 25, 23, aber freilich gerade an zweiter, nicht wie *populus* bei Tert. an erster Stelle. So ist auch nicht einmal wahrscheinlich, dass ihm von der durchschnittlichen Fühlung der LXX mit dem Urtext etwas bewusst ist. Nur im allgem. weiss er, dass Israel das alte „Gottesvolk“ ist. Daher das ihm solenne *populus* Israél. Den Ausdruck für jene Idee (Gottesvolk) gibt ihm sein ererbtes Latein her. Die ihm versunkene *majestas populi Romani* erlebt eine Art Auferstehung in den umgeformten Begriffen: *populus Israél* and *populus nominis Christi*. Seine lateinische Synonymik anlangend steht er vielleicht unter dem Einfluss des Afrikaners Florus (s. Teuffel-Schwabe Gesch. der röm. Literat.⁴ S. 793. 816, § 341, 7 und 348, 4). Wie sonst, z. B. im Gebrauch des „post“, so ist im Gebrauch von *populus* und *gens* eine bemerkenswerte Verwandtschaft vorhanden. *Victor gentium populus* (rom.) ist eine der solennen Wendungen des Florus.

wiederkehrten. Dass die Universalität der Erlösung in dem Buche zur Sprache kommt, ist nicht wohl zu bezweifeln. Trotzdem lesen wir niemals den Ausdruck *genus humanum* — der dem Antimarcion zugehört¹⁾, nie andererseits *gens hominum*, was doch sonst, dem poetischen Stile des Autors gemäss, ihm in Brauch ist²⁾; auch niemals *omnes homines*, während alle diese Ausdrücke taugen würden, die Allgemeinheit des Heilswerks zu zeichnen. Auch die Worte *gentiles*³⁾ und *ethnici*, die der Verfasser doch sonst zu verwenden pflegt, wo er einzelne Heiden bezeichnen will, bleiben vom Judenbuch ausgeschlossen, was sich freilich schon daraus begreift, dass die Schrift den Heiden als solchen einfach den Rücken zuwendet, die Nationen nur als Christentums-Anwärter oder -Zöglinge ansieht, wie andererseits freilich auch daraus, dass alles persönliche Glaubensleben in diesem Buche zurücktritt. Das Christentum eine Völkerfrage, so könnte man nicht ohne Grund den Grundton des Schriftchens kennzeichnen. Insofern das „*populus noster*“ oder „*populus nominis Christi*“ gegenüber hebraeischem Hochmut zunächst eine Gleichheit der Würde, die Majestät des Volksbegriffs ausspricht, des Volks mit einer Re-

1) *adv. Marc.* III, 23 cf. Oehler III, 656, unten.

2) S. hier S. 37. Anm. 9.

3) *gentiles* u. *gentilis* bezeichnet in *ad ux.* und *de cultu fem.* den *tertullianischen* Damenstil. S. Oehl. I, 677, u.; 678, o.; 684, u.; 685; 686, m.; 687, o.; 688; 689; 690; 692; 693; 694; 695; I, 715; 719; 729; 730, o.; 731. Nie schreibt er hier *ethnici*, weil dies für Frauen zu gelehrt ist. Sonst ist *ethnici* überaus häufig. Es bezeichnet die Heiden als einzelne. Singular: I, 832, m.; I, 811, o.; I, 812, m.; I, 104, u.; *ethnice* I, 810, m. Gegensatz häufig: *haeretici* II, 452, o.; II, 471, u.; II, 472; II, 473, o.; *ethnici* u. *publicani* II, 180, u.; *ethnici* u. *psychici* II, 787, o. Den privaten Char. des Ausdrucks markieren die Stellen I, 755; I, 780, o.; I, 781, o.; I, 803, u.; I, 812, m.; 813, u.; 816, o.; 817, m.; 820, o. (*in de monog., exhort. cast. und pud.*). — So auch in *de virg. vel.*: I, 900; I, 902; I, 906, m. Hier steht nie *nationes*. — Vgl. auch *opiniones ethnicorum* I, 17 (Ansichten einzelner Heiden), *ethnicorum detractatus* I, 21, *ethnicorum coetus* I, 59. — Die *ethnici* (nicht *nationes*) schmücken die Thüren bei den Kaiserfesten Karthago's I, 92. Vgl. auch I, 51, II, 117, I, 906, u., I, 909, o. (*feminae ethnicae*). Christen werden an Merkzeichen von einzelnen Heiden erkannt I, 107. Paulus, der allen alles ward, konnte doch *idololatres, ethnicus, saecularis* nie werden I, 91. — Allgemein, ähnlich wie *gentes*, steht es freilich ja auch: I, 90, o.; I, 91, u.; I, 22; I, 52; I, 60; II, 24; II, 39; II, 55; II, 632; II, 637. — Vgl. endlich *ethnicales literae* I, 25, *ethnica superstitio*.

gierung, des Volks mit einer Gesetzgebung, so wird es nicht zufällig heissen dürfen, dass die *nova lex evangelii* und dass auch der *rex Christus* mit besonderer Emphase hier auftreten. Dass aber dieser Grundton des Ganzen, durch „gens“ und „populus“ angedeutet im Eingang des ersten Kapitels, durchaus bis zum Ende hin fortklingt, zeigen die „nationes“ und „populi“ in den Schlusssätzen der Arbeit.¹⁾ Die Kunstform des Rhetors wird klar, die zum Eingange zurückbiegt. — Der Falsarius also würde hier ein drittes Kunststück geleistet haben. Er accommodiert sich dem „Echten“, indem er bei Justinus auf Borg geht, er bequemt sich dem Presbyter an, indem er die Winke der Einleitung über Du, Ihr, Sie sich zu Nutze macht, und weiss mit „populus, gens“ (*rex Christus, lex evangelii*) die authentische Tonart des wirklichen karthagischen Meisters zu treffen, ja auch in dem Schlusssatz des Ganzen auf den echten Eingang zurückzukommen.

Eine weitere Klammer erkennen wir in dem „Christus qui venit“. Corssen²⁾ sieht vollkommen richtig, dass der Ausdruck *Christus qui venit* hier für die gesamte Debatte von entscheidender Wichtigkeit heissen muss. Der Gedanke, wie der Ausdruck beherrscht in der That sämtliche Abschnitte. Im ersten Teile bereits, den man gern als den echten bezeichnet, und der, vorwiegend nicht christologisch, die Beschneidung und den Sabbat abhandelt, macht dennoch dies beherrschende Thema nebenher sich bemerklich. Dasselbe Thema behandelt, vollkommen treu seinem „Vorgänger“, auch der ihm folgende „Freibeuter“. Den Schluss macht vollständig sachgemäss der doppelte adventus des Herrn. Nämlich auch mit einem „venturus“ haben die Juden nicht unrecht, nur dass sie das unrichtig auslegen und seine An-

1) *adv. Jud.* 14 (II, 741). Gemeint ist der vorletzte Satz des Ganzen. Über den letzten Satz s. hier S. 90. — Den *populus noster* s. II, 709, den *populus nominis Christi* II, 714, die *nova lex* u. a. II, 706; 707, o.; 711, u.; 712, o.; 724, o. Zum *rex Christus* vgl. 714 *regnare* (zweimal) und *regnum*; 715, o.: *Christus omnibus rex; procede et regna* (Citat) II, 723, u.; *deus regnavit a ligno* (Citat) II, 728, m.; *David intra unicam Iudaeam regnavit* II, 733, u.; *cornu, de quo reges ungebantur* II, 734, u.; *et data est ei potestas regia* (Citat) II, 739, m.; *David qui regnavit, Salomo, qui regnavit* II, 741, u. — Ich zweifle nicht, dass dies alles (*populus, lex, rex*) zu den leitenden Ideen (cf. *certae lineae cap. 2, Anfang*) des ganzen Buches gehört. Vgl. auch *Christus iudex, Christus dux* II, 715, o.

2) S. 5 Mitte.

kunft in Niedrigkeit nicht als Advent wollen gelten lassen. Man kann ja in gewissem Grade eine Art von Nötigung zugeben, in jeder Debatte mit Juden diesen Punkt zu erörtern. מָשִׁיחַ d. i. ὁ ἐρχόμενος ist ja ein Praedikat des „Gesalbten“, auch darf man vielleicht den Celsus hier als Erreger mit ansehen.¹⁾ Trotzdem liegt die Thatsache vor, dass hier mit unvergleichlichem Nachdruck und gleichsam besonderer Schneidigkeit dieser eine grosse Gesichtspunkt immerfort in den Vordergrund rückt und eben der Ausdruck als solcher die Führerrolle behauptet.²⁾ Man vergleiche zumal auch Justin, der doch sonst als Muster hier vorschwebt, und man wird den Unterschied gross finden. Nun dreht freilich grade hier die Kritik dem „Plünderer“ Stricke, weil er einmal den Christus qui venit dem Judenmund vindiciert hat.³⁾ Aber dieser Strick ist doch brüchig. Zunächst reden die Juden ja auch teilweise genauer, und die eigentliche Meinung derselben kann keinesweges verdunkelt heissen. Stellt man sich selbst auf den Standpunkt, dass wirklich der Referent des Gespräches die bündige Verpflichtung gehabt habe, mit photographischer Treue oder tachygraphischer Sicherheit den Wortlaut wiederzugeben, kennt man dann die colloquierenden Juden Karthago's so bis in die Nieren, um sie aller Ironie so bar zu denken, dass ihnen Christus qui venit so unglaublich im Munde steht? Umgekehrt, sind sie so ernsthaft, dass ihnen jede Hohnrede fern liegt, muss der Referent des Gespräches so kleinlich peinlich bemüht sein, die „ipsissima verba“ aufzuzeichnen, wo ein Missverstand gar nicht möglich ist und zudem die Kürze des Ausdrucks diese Wendung empfehlen konnte? Somit bleibt denn die „Klammer“ in Kraft, und das stetige Christus qui venit, durch alle Teile hindurchklingend, gehört zu den sicheren Bürgschaften, dass ein Verfasser des Ganzen bis zum Ende hier redet. — Dass der angebliche Freibeuter ein viertes Kunststück hier

1) Vgl. hier S. 1.

2) 712, m. qui venturus annuntiabatur; 713 qui jam venit; 714, o. qui jam venit. Dies im „Echten“. Dasselbe Thema behandelt aber auch der „Freibeuter“: 720, m.: iste qui venit; 720, m. Christi qui jam venit; 724, m. Christi qui venturus creditur; 726, o. an venerit; 726, o. qui venit; 733 nisi ille venisset; 734 qui jam venit; 734, m. adhuc non venit; 740 passibilis venit; 741 negant venisse Christum; 741, o. in sublimitate venerit.

3) Corssen S. 5.

leisten würde, indem er einem wichtigen Leitgedanken des echten Verfassers sich anschlosse, mag hier in Kürze erwähnt sein.

Noch eine letzte Klammer scheint der Beachtung nicht unwert. Gleich nachdem der Verfasser im Eingang die Populus-Frage erledigt, spricht er den Vorsatz aus, die gesamte Juden-debatte mit „festen Linien“ einzuschränken. Wir gewahren dann, dass er ab ovo, mit Adam und Eva beginnt, das Paradiesesverbot in seiner Weise erörtert, zu Noah, Abraham, Moses in bestimmter Zeitfolge absteigt, dann zu Propheten sich wendet, die ihn zur *nativitas Christi* und zur *passio* hinführen, dass er sein „Mittelalter“ bis zu Vespasianus datiert hat, worauf mit Jerusalem's Untergang ihm seine Neuzeit heraufzieht.¹⁾ Dass in seinem eiligen Kurs durch die Weltgeschichte nichts mangle, kommt endlich der zweite Advent, das letzte Gericht mit zur Sprache. In alledem ist wieder System und bezeugt sich ein einiger Schriftsteller. Soll der Freibeuter auch hier seinem Muster den Kurs abgelauscht, dem Steuerruder des „Echten“ willige Folge geleistet haben?

b. Bänder.

Klammern — etwa von Eisen — sind stärker als Bänder von Seide. Bei der Kräftigkeit der kritischen Keile aber, mit denen wir hier es zu thun haben, werden wir dennoch die Hülfe auch von Bändern zu schätzen wissen, die, wenn zahlreich genug, die Wirkung erheblich verstärken. Wir können ziemlich zahlreiche aufweisen.

Es ist ein Gedanke des Eingangs, dass jener *populus minor*,

1) Auch für Tertullian zerfällt die Geschichte der Welt in Altertum, Mittelalter, Neuzeit, die freilich sehr eigentümlich begrenzt sind. Für sein Altertum hat er den Ausdruck *primi dies* gebildet *adv. Marc. III, 21* Ende (II, 152, o.). Er sagt da, die Proselyten seien *a primis diebus* zugelassen worden zum Heil. Das wäre also wohl: seit den ältesten Zeiten Israels. (Der religiöse Gesichtspunkt natürlich beherrscht seine Einteilung der Geschichte.) Das Mittelalter beginnt ihm mit dem Kaiser Tiberius und reicht bis Vespasian: *Adv. Jud. 13* (II, 738, m.) und *Adv. Marc. III, 23* (II, 154, u.). Offenbar ist es die Zeit der göttlichen Geduld mit Israel. Die *novissimi dies* — beim Verf. ausnehmend häufig — reichen von Vespasian bis zur Gegenwart (*noviss. dies* z. B. II, 151, m.; II, 706, u. etc.). Sie dehnen sich ihm bis zum Weltgericht, bezw. bis zu dem von ihm bekannten millennium.

der jüngere Bruder, die Christenheit, sich unter Verwerfung der Götzen zum wahren Gotte bekehrt habe.¹⁾ Der Proselyt und die Juden sollen sich die Thatsache merken: auch die Christen sind sicher nicht Götzendiener. Wie wichtig ihm diese Bemerkung, zeigt uns ebenderselbe Verfasser — es ist noch der zweifellos echte — indem er später noch einmal denselben Gegenstand anregt. Aber freilich auch der Falsarius, als hätte er die trefflichste Fühlung, nicht nur mit Antimarcion, den er ja geflissentlich plündern soll, sondern zugleich mit dem „Echten“ in der Schrift an die Juden, betont dieselbige Thatsache ganz am Ende des Schriftchens und zwar mit besonderem Appell an die Mitwissenschaft auch der Juden. Der Falsarius, wie man auch immer die literarische Täuschung entschuldige, bleibt wohl im allgemeinen ein mendax, und das schwierige *memorem esse* hätte dieser mendax geleistet.

Auch jenes „*tempus medium*“, das Mittelalter des Schriftstellers, dessen schon oben erwähnt ward (und welches im Antimarcion wie in den „Juden“ zu lesen ist), erweist sich als Band oder Kitt, der Echtes und Unechtes bindet. Im achten Kapitel war ausgeführt — also in einem authentischen — dass im 15. Jahr des Tiberius das Leiden des Christ sich zugetragen, dass dann Caligula, Nero, Galba, Otho gefolgt seien und die Vespasianische Herrschaft die Juden niedergeworfen habe. Dieser Abschnitt der römischen Kaiserzeit wird im Anschluss an die Danielwochen förmlich und ausdrücklich ausgekerbt, ohne dass hier schon demselben ein technischer Ausdruck geliehen würde. Doch ist er des Schriftstellers Mittelalter, ein Ausdruck, der im „unechten“ Teil folgt. Der sogenannte Falsarius, und der Antimarcion ebenmässig, werden hier erst verständlich, wenn die „echten“ „Juden“ sie auslegen. Die Anbequemung des Fälschers wäre hier um so kunstreicher, als kein schon geprägter Ausdruck ihm den Anschluss erleichterte, er also dem Geist des Echten sich wundervoll gut adaptiert hätte.²⁾

1) *noster populus minor, relictis idolis ad eundem deum conversus est etc.* cap. 1 Ende (II, 702, u.); vgl. cap. 3 (II, 707, m.): *nos qui relictis idolis ad deum conversi sumus*; cap. 13. (II, 737, u.) *gentes nos projecimus idola (videant Judaei).*

2) s. II, 719. 738.

Doch fehlt auch nicht wörtlicher Hinweis auf das Echte im Unechten. Die danielischen Jahrwochen, im achten Kapitel erörtert, kehren mit ausdrücklichem Rückblick auf den früheren Abschnitt wieder¹⁾, wie auch sonst die Danielweissagung noch weiter im Unechten auftritt.²⁾ Auch ist dieses letzte nicht Unordnung, da das Danielwort in dem Unechten einen neuen Gedanken erhärten soll. Bedenkt man die Kürze des Ganzen, so kann man wirklich erstaunen über die stattliche Zahl dieser Bänder. Da schaut das Späte zurück auf die frühere „Propheten-Versiegelung“³⁾, da auf den „Tod aller Salbung“⁴⁾, da sind die „divinae scripturae“ ein unverwerflicher Leitfaden⁵⁾, der uns durch Dick und Dünn, durch Echtes und Unechtes führen kann, da wird selbst „eremus“ ein Leim⁶⁾, dessen Bindekraft kaum zu verkennen ist. Selbst Corssen⁷⁾ liefert ein Beispiel, wo ein *supra memoravimus* deutlich auf das Echte im Unechten rückwärts weist. — Der Falsarius bewährt seine Meisterschaft, indem er Justin, Antimarcion und namentlich auch das Echte der „Juden“ untrüglich im Sinn zu behalten weiss.

1) Vgl. II, 715 mit II, 733, o. *Itaque ostendentes et numerum annorum et tempus LXII et dimidia hebdomadarum adimpletarum probavimus tunc venisse Christum.* Dieses Perfektum, das den Rückweis auf II, 715 enthält, hat völlig verschiedene Bedeutung von jenem *existimavimus* cap. 9 (II, 720, u.), das nur auf Debatten, nicht auf irgend etwas in dem früheren Texte zurückweisen kann.

2) II, 715, o. (cap. 8, Anfang): *Dicit enim Daniel (9, 26) et civitatem sanctam et sanctum exterminari cum duce venturo.* Cf. cap. 12 (II, 734): *Si autem jam nec unctio est illic, ut Daniel (9, 26) prophetavit (dicit enim Exterminabitur unctio) etc.*

3) cap. 8 (II, 715, u.) *ut signetur visio et prophetes; II, 718: signata est visio et prophetes . . . signari visionem et prophetiam . . . signata est visio et prophetia . . . signante visionem et prophetias omnes . . . signare visus et prophetiam.* cap. 11 (II, 732, u.) *signari visionem et prophetiam.*

4) cap. 8 (II, 719, m.) *unctio illic exterminata est post passionem Christi; cap. 12 (II, 734, u.) exterminabitur unctio.*

5) *divinae scripturae* 702, m. 722. 723, o. 733, o.

6) *eremus* II, 707, u.; 725; 727, m.; 735, u. In gewissem Masse ist der viermal wiederkehrende Ausdruck für *adv. Jud.* charakteristisch. Der Verf. setzt sonst *solitudo* (II, 211, u.), *desertum* (I, 858), *vasta loca* (I, 175, u. in einer Art von Citat aus Tacitus, der in den Historien denselben Ausdruck bietet); doch s. *eremus* auch I, 8, m.; I, 73, o.; II, 280.

7) Corssen S. 25.

Wohl könnte, was wir jetzt hier erörtern, an das schlimme „zweischneidige Schwert“ mahnen. Die Formel: „Wir sagten das früher schon“ scheint hochgesteigerten Ansprüchen des guten Stiles kaum angemessen, und Gedankenlosigkeit, Unordnung erscheint der Kritik ja als Makel des zweiten Teiles der „Juden“. Im eben genannten Falle wird nun freilich solch Einwurf kaum ernstlich erhoben werden. Auch die besten Autoren, bedrängt von mancher Verpflichtung verschiedene Gesichtspunkte durchzuführen auch bei gleichen Objekten, zahlen ja diesen Tribut der Rückverweisung nicht selten. Doch gibt es, das ist vollkommen wahr, in diesem „Entwurfe“ auch Störendes. Es kommen Wiederholungen vor auch ohne ausdrücklichen Rückweis, auch da, wo kaum zu ergründen ist, ob das Alte unter neuem Gesichtspunkt und in neuer Beleuchtung erscheinen soll.¹⁾ Dergleichen gar noch zu preisen wäre natürlich ein Widersinn, und solche Wiederholungen mögen als Zerrbild der „Bänder“ bezeichnet werden. Aber einmal ist nicht zu vergessen, dass jene Wiederholungen meist sich auf Schriftcitate erstrecken, und die Wiederholung von Eigenem auf zwei Fälle beschränkt ist.²⁾ Dies sind Kruditäten des Stils, die auch in dem blossen Entwurfe noch Missfallen erregen werden. Nur freilich wie fehlerhaft ist es, hier in diesem Falle zu thun, als ob der karthagische Presbyter im übrigen die leibhaftige Klarheit eines durchsichtigsten Stils wäre. Man erwäge nur Wiederholungen, wie im zweiten Buche vom Frauenputz, man denke nur an das Verhältniß der „Nationen“ zur Schutzschrift. Und der zweite Teil unserer Juden kann nur als Entwurf in Betracht kommen. Überhaupt aber gilt es beherzigen: abstrakte Massstäbe sind falsch. Tertullian macht eben Fehler. So würde ich auch nicht dafür einstehn, dass im echten zweiten Kapitel nicht der Stammbaum Lot's grob

1) Leichter Art ist das zweimalige Emmanuel Nobiscum deus cap. 9 (II, 720, u.). Etwas störender das zweimalige Citat von Ps. 22, 17 exterminaverunt manus meas et pedes cap. 10 (II, 727, m.); cap. 13 (II, 735, m.); ebenso von Jes. 1, 7 derelinquetur filia Sion, sicut casa in vinea et sicut custodiarium in cucumerario cap. 3 (II, 706, o.); cap. 14 (II, 738, m.), wobei in der letzteren Stelle der Ausdruck ein wenig verändert wird; ebenso von Psalm 45, 3 cap. 9 (II, 723, u.); cap. 14 (II, 739, u.).

2) Vgl. II, 718 und 733, o.: post enim adventum Christi etc.; 733. 741, o.: sufficit hucusque etc.

verkehrt ist¹⁾, wie Josephs Geschichte bekanntlich ein Nest von Irrtümern bietet und die Namen „Aristodemus, Hermateles“ seine Genauigkeit lebhaft verdächtigen. Wir nehmen den Mann, wie er ist, mit sehr erheblichen Vorzügen und mit sehr erheblichen Schwächen. Oder wäre Justin's Dialog etwa darum für unecht zu achten, weil er hässliche Wiederholungen aufweist?²⁾

Wir schliessen hier mit der Bemerkung, dass die „Hülfslosigkeit“ des Falsarius, wie sie von Corssen behauptet wird, wohl hinreichend beleuchtet ist.³⁾

4. Das Verhältniss zum Antimarcion.

Ist die Einheit der „Juden“ gewährleistet, so kann kein Zweifel bestehen, dass der Ändernde Tertullian ist und dass der Antimarcion wirklich nach dem Muster der „Juden“ geschrieben ward. „Muster“ mag freilich wie Scherz klingen, denn gewiss ist es ein unvollkommenes. „Vorratshaus“, „Speicher“ u. ä. würde fast mehr zutreffen, Speicher, aus dessen Rohstoff ein Teil der Bewirtung bestritten wird, welche die grössere Arbeit den Jüngern des Pontikers aufträgt.

Ehe wir den Motiven nachspüren, welche die ändernde Feder Tertullian's hier geleitet, muss ein Bekenntnis des Autors hier gleich Eingangs besprochen werden, der mit hochgradiger Deutlichkeit sein förmliches Programm dahin kund gibt, dass er im Antimarcion aus den „Juden“ entleihen werde. Man höre, was Tertullian sagt im dritten Buch wider Marcion.⁴⁾ Es werde,

1) cap. 2 (II, 705, o.) probat et Loth, frater Abrahae. Über Joseph, Aristodemus, Hermateles s. meinen Aufsatz Die Quellen Tert.'s in seinem Buch von den Schausp. im Philologus Suppl. Bd. VI, 2. Hälfte S. 731. 744f.

2) S. Justin's Dialogus ed. Otto S. 91 Anm. 17; S. 134 Anm. 5.

3) Kleinere stilistische Bänder, von grammatisch-lexikalischen hier ganz zu geschweigen, gibt es noch sonst eine Anzahl. Ich begnüge mich hier mit dem Hinweis auf die im „Echten“ wie im „Unechten“ vorkommende Wendung: Unde firmissime dicit II, 718, u.; II, 733, o. Da beide Male fast identisch fortgefahren wird (adventum ejus signare visus et prophetiam), so kann man die Stelle allerdings zu den störenden Wiederholungen stellen. Dass diese Wiederholungen aber die Authentie des „Entwurfes“ auch nur im geringsten verdächtigen, ist etwas, das ich bestreite. Vgl. hier S. 34 unten.

4) adv. Marc. III, 7, Anfang.

sagt er, erlaubt sein, dass Marcion mit dem Juden zusammen, mit dem er, blind mit dem Blinden zusammen, in die Grube gefallen sei, seines Irrtums überführt werde. Er bedingt so die Erlaubnis sich aus, oder glaubt, dass sie niemand verweigert, den Pontiker mit dem Juden, samt dem Juden zu züchtigen. Der Gedanke bleibt ihm völlig präsent auch in den folgenden Abschnitten; in veränderter Form kehrt er wieder. Im Rüge- oder Schmäheton heisst es — gleich in dem folgenden Hauptstück, als ob ihm das „Blinder mit Blindem“ noch nicht kräftig genug sei, Marcion borge vom Juden, gleich wie die Natter von Vipern.¹⁾ Dann wieder im sechszehnten: Lerne auch hier mit den Teilhabern deines Irrtums, den Juden. Man darf darauf völlig verzichten, in dem Singular jener Anrede eine besondere, bewusste Beziehung auf den Proselyten von ehemals, wie in dem Plural solche auf den „Kranz“ von einstmals zu wittern. Zur Zeit der Schrift an die Juden waren diese Dinge ganz frisch, hernach sind sie alt und vergangen. Wohl aber kommt in Betracht, dass die Formel: mit jemand lernen oder: mit jemand gebläut werden dem Tertullian ganz solenn ist. So schreibt er: *disce cum Galatis, cum Thessalonicensibus disce*, er schreibt: *cum Galatis percuti*.²⁾ Man sieht: dies Lernen ist hier offenbar ein Lernen aus Büchern, aus geschriebenem Wort, und man mag der Versicherung glauben, dass dies bei ihm immer so steht, dass Ausnahmen nicht vorkommen. Als Einwand wäre ja denkbar, dass es stets die Heilige Schrift sei, und daraus noch nichts sich ergebe für den Rückweis auf sein eigenes Schrifttum. Auch dieser Einwand ist nichtig. Auf seinen Antimarcion weist er mit der nämlichen Formel: *Cum Marcione plenius disces*.³⁾ Sollte

1) Ebendas. cap. 8 Anfang; vgl. cap. 16 (II, 143, m.).

2) *Habes apostolum, disce cum Galatis de monog. 6* (I, 769, m.). *Sic et cum Galatis nos quoque percuti aiunt, observatores dierum etc. de jej. 2* (I, 854, u.) *quae haec tempora cum Thessalonicensibus disce. de res. carn. cap. 24, Anfang* (I, 497, u.).

3) *de res. carn. 14* (II, 484, m.). Dass man an diesen Erwägungen bisher so völlig vorbeiging, ist mir beinahe rätselhaft. Ich glaube, dass die Doppelnatur jenes *licet adv. Marc. III, 7, Anfang* (Verbum und Partikel) daran gleichsam mitschuldig ist. Über die grammatische Fassung („es wird freistehn“) darf aber kein Zweifel sein. Stellen habe ich in Menge; sie erscheinen mir aber hier unnötig.

das alles Zufall sein? Sollte er hier durchaus von beliebigen Juden geredet haben, von blossen idealen Gestalten seiner eigenen Einbildungskraft, allenfalls auch von wirklichen Juden, mit denen er aber etwa nur mündlich, oder ganz privatim verhandelt hätte? Das würde doch auf Willkür hinauslaufen. Es hiesse den Verfasser beliebig von seinem eigenen Stil trennen, ihn sich selber aufsässig machen, ihn sich selber untreu erscheinen lassen, und zwar alles dies grundlos. Und so wird denn freilich der Sache nach jener Judengenosse von früher und die lärmende Corona von früher und vor allem das Buch an die Juden, das dem einstigen Streitgespräch folgte, dem Verfasser hier vorschweben, um so mehr als sich selber ausschreiben ihm durchaus nicht ungewohnt ist, als er nicht nur Justin, Irenaeus, sondern auch seine eigenen Schriftsätze zuweilen zu zehnten für gut findet.¹⁾ Nur freilich der mythische Freibeuter, jene kräftige Sagen-gestalt, der Neander zum Leben verholfen, verlangt nun eben ihr Recht: hier grade soll er, sonst einfältig, doch pfffig genug gemerkt haben, dass für ihn ein Vorratshaus offen sei, und dass er sich nur zu bedienen brauche. Auf solcher blossen Möglichkeit fussend²⁾ — die durch zahlreiche triftige Gründe doch wieder unmöglich gemacht wird, liessen sich zahllose Buchräuber ohne jede Schwierigkeit herstellen. Allerdings jene Unmöglichkeit soll an seinem Teile noch weiter das hier folgende darthun.

a. Sachliche Änderungen.

Den Reigen der Einzelveränderungen, welche wir im folgenden durchgehn, eröffne „nationes“ und „nati“, „gentes“ und „genus hominum“.³⁾

Wie auch immer der pontische Ketzer sich dem jüdischen Irrtume angeschlossen, es gab doch einzelne Punkte, wo der

1) Vgl. auch, abseits von dem so augenfälligen Verhältnis des apologet. zu ad natt. und de cultu fem. II zu I die ähnlich programmässig lautende Stelle in adv. Marc. V, 10 Anfang: revertamur ad resurrectionem, cui et alias quidem proprio volumine satisfacimus (s. namentlich Oehl. II, 530, u.) omnibus haereticis resistentes: sed ne hic desumus, propter eos qui illud opusculum ignorant.

2) Vgl. Corssen 3. „Bei dieser Sachlage konnte es indessen einer geschickten Hand nicht schwer fallen.“

3) S. Semler's Synopse bei Oehler III, 648. 656.

spätere Antimarcion das Erbe des Textes der „Juden“ nicht einfach antreten konnte. Und hier sind es keineswegs bloß gewisse gröbere Wandlungen, die allenfalls ein Falsarius, der Umgekehrte des Corssenschen, aus seinem Eigenen leisten konnte, sondern feinere Nüancen des Stils, die nur Eingeweihte besorgen konnten.¹⁾ Der Pontiker war ein Heidenchrist in des Wortes verwegensem Sinn, nicht nur ein Ultrapauliner, sondern auch heidnischer Herkunft, ein Mann des „barbarischen“ Ostens. Der Verfasser des Antimarcion konnte, einst selber ein Heide, unter diesem Gesichtspunkt gewiss sich selber mit ihm zusammenschliessen, ihm als Bruderparole „nos gentes“ seiner Judenschrift zubilligen. Dennoch ist er hier vorsichtig, sich selber nicht aus-, sondern umschreibend. Aus dem älteren „wir Heiden“ (wir Heidenchristen) wird nun vielmehr ein pathetisches: „unsereins, Leute wie wir, geboren in den Wüsten des Weltlebens.“ Dass man sieht, dass System in der Sache sei, giesst er ebenmässig anderwärts um. Nicht mehr: wir Heiden (wir Heidenchristen) haben uns der Götzen begeben, sondern: das Menschengeschlecht hat seither die Götzen verworfen. Ein Zusammenschluss mit dem Pontiker als heidenchristlichem Bruder — wobei nolens volens denn doch die religiöse Nüance mit durchleuchten und die blosser Geburtsthatsache einen weiteren Beigeschmack haben würde — wäre ja durchaus der Tendenz des Bestreiters des „Pontus“ zuwider, sie wäre das vollendete Gegenteil der im „Marcion“ waltenden Strebungen. Des Pontikers Antijudentum soll ja bis aufs Messer bekämpft werden. Um so weniger kann der Verfasser sein kühnes *nos gentes* hier aufwärmen, das er überhaupt sich nur einmal Zeit seines Lebens verstattet hat, als inzwischen sein eigner Sprachgebrauch sich bestimmter fixiert hatte. Er hatte

1) Da der Text der Synopse von Semler vielfach recht antiquiert ist, setze ich hierher die Stellen aus Oehler. Adv. Jud. 9 (II, 724, u.): *Nam quia Jesus Christus secundum populum, quod sumus nos nationes in saeculo desertae commorantes antea, introducturus esset in terram promissionis.* Adv. Marc. III, 16 (II, 143, m.): *Nam quia Jesus Christus secundum populum, quod sumus nos nati in saeculi desertis, introducturus erat in terram promissionis.* Ferner Adv. Jud. 13 (II, 737, u.) *ex quo (seit) gentes nos dilucidato pectore per Christi veritatem projecimus idola.* Adv. Marc. III, 23 (II, 154, o.) *ex quo genus hominum dilucidata per Christum veritate idola projecit.*

Texte u. Untersuchungen XII, 2.

sein Buch An die Heiden (*Ad nationes*) geschrieben. Nun ist ja freilich gewiss, seit Aristoteles' Tagen, dass die Sprachen nicht reich genug sind, um jede Schattierung der Vorstellung in besonderem Wort zu verkörpern, und dass das einzelne Wort, sozusagen ein geduldiges Lasttier, verschiedene Bedeutungen tragen muss. Auch bei Tertullian wird dies klar genug. Die „majores“ der früheren Schriften bedeuten auf gut apulejisch ihm die heidnischen Altvordern ¹⁾, die majores (nostri!) von später sind schliesslich die christlichen Vorfahren; mit dem Alterswachstum des Glaubens muss dieser Begriff sich bald aufdrängen. Aber wie viel leichter begreift sich diese Nüance des Wortgebrauchs. *Nationes nos* würde jetzt hart klingen, nachdem *Ad nationes* erschienen war; konnte es doch selbst früher gewagt klingen. Hier lag eine sprachliche Aufgabe, die offenbar nicht ohne Dornen, nicht ohne manches Bedenken war. Tertullian hat *Hebraei Christiani* einmal im *Antimarcion* ²⁾; *Romani Christiani* niemals, *Graeci Christiani* niemals, *Christiani gentiles* niemals, *Christiani ethnici* niemals; sein Sprach- wie sein Glaubensgefühl würde dagegen sich aufbäumen. Auch was man im *Antimarcion* liest: *nationes, quod sumus nos* ³⁾, kann nur die Ansicht bestärken, dass es hier um *delicatere* Dinge des christlichen Ausdrucks sich handelt. Der gemodelte Stil des Späteren will wirklich also etwas besagen. — Auch ein letzter hier denkbarer Einwurf wird schwerlich wirklich verfangen: warum so mit Worten spielen, warum nicht gründlicher umgiessen? Als Synonymiker wenigstens lernten wir den Autor schon kennen, selbst auf unserem kurzen Spaziergang nur durch das Buch an die Juden. Seine sonstige philologische Ader, spezieller auch etymologische, kann man unschwer erhärten, wie's dem Schüler Varro's beliebt, Vocabeln dann und wann zu besprechen ⁴⁾, grammatisch-stilistische Kampfgänge dann und wann auf sich zu nehmen. So darf man

1) im *Apologeticum* (I, 133. 134. 136).

2) S. die Parallelstellen bei Corssen S. 6, oben.

3) So schreibt er *adv. Marc.* III, 21 (II, 151). Der Unterschied zwischen *nos nationes* (hier S. 49 Anm. 1) und *nationes quod sumus nos* ist in der That nicht unerheblich. Der erstere Ausdruck ist kühn (wir Heiden = wir Heidenchristen), der letztere behutsam erläuternd: die Völker, damit meine ich uns.

4) Man vgl. seine Erörterungen über den Gebrauch von *γυνή*, über *ψυχή* und *ψῦχος*, über *θεός* und *θεῖν*, „cadaver a cadendo“ etc.

ihm offenbar zutrauen, dass seine etymologische Kunde ihm die Sippe von gens und genus, von natio, natus bekannt gibt. Ja, hier wirkt nun weiter auch dasjenige, was schon früher betont ward, die stilistische Laune noch mit: jenem furchtbaren Feinde der Juden seine Nähe mit dem fleischlichen Israel selbst dadurch recht fühlbar zu machen, dass er neben der Viper die Natter mit fast identischer Kost speist. Und so wird man, seinen Standpunkt verstehend, selbst ein kleines stilistisches Prachtstück der bessernden Feder hier anerkennen. —

Wie umgekehrt aus den nati ein nationes entstehen konnte, aus genus hominum gentes, mögen die Gegner der Echtheit aus ihrem Eigenen zeigen. Ich selber kann eine vernünftige Deutung solchen Vorgangs nicht auffinden.

Zu den Änderungen, welche den Geist und weniger den Buchstaben angehn, ja welche sich als feine Schattierungen der älteren Vorlage darstellen, zählt auch die Behandlung des „Venit“¹⁾ in dem Buch gegen Marcion. Der Pontiker und die Juden vermeinen, dass der jüdische Christus noch aussteht.²⁾ Auch dem ersteren entgegnet sein Gegner, das vielmehr der Messias gekommen sei, den der Schöpfer geweissagt.³⁾ Aber für die Juden und Marcion lag doch die Sache verschieden. Der Judenmessias, geweissagt von zweifelhaften Propheten, von denen der Pontiker kaum weiss, ob sie mehr thöricht, mehr schlimm waren, war dem Marcion vorwiegend gleichgiltig: der Satz, dass er noch zu erwarten sei, war ihm vor allem ein Hülfsatz, dienstbar seiner eigenen Anschauung, auf welchen besonderen Wert zu legen ihm aber die Veranlassung abging. Ihm kommt es an auf den Sanftmütigen, den Herrn alles Erbarmens, der nach Kapernaum niedersteigt, den Heiland, der den Schöpfer besiegt und den rauhen Gesetzgeber austicht. Dem entspricht nun vollkommen der Thatbestand in dem dritten Buche gegen Marcion. Das Gekommen-sein oder Erstkommensollen spielt nicht entfernt jene Rolle, die es in den „Juden“ gespielt hatte. Zum öfteren unterdrückt er das „Venit“, das den „Juden“⁴⁾ doch hoch obenan steht, dieses

1) Vgl. hier S. 41 Anm. 2.

2) Adv. Marc. III, 23 Anfang.

3) S. Semler's Synopse. Oehl. III, 665, o.

4) S. Oehl. III, 643, o.; III, 656, o.; vgl. auch hier S. 58 Anm. 3. S. 68 Anm. 2.

Buch mit seinem Schalle erfüllend. Nur fehlt allerdings wieder viel, dass das Venit später ganz ausfiele. Offenbar auch das Beiwerk des Pontikers kann dem Polemiker Stoff bieten. Demgemäss gebraucht er es auch, um ihn ad absurdum zu führen. Ja er bringt hier gelegentlich Neues oder nüanciert doch das Ältere.¹⁾ Wenn der Christ des creator noch aussteht, jener vormals prophetisch verkündete, so müssen, so insinuiert er, auch die alten prophetischen Drohworte noch in Zukunft an Israel wahr werden. Wie können sie aber wahr werden! Das noch zu verlassende Sion liegt ja heute in Trümmern; die noch zu verbrennenden Städte sind ja heute schon lange begraben, das noch zu zerstreute Volk, es irrt ja längst in der Fremde. So bringt er auch den Doppeladvent, der die „Juden“ so zweckmässig abschliesst, ja als folgte er einem Wink, den er früher halb sich selber erteilt hatte²⁾, er bringt ihn hier gleich im Beginn seines grossen Borgs aus den „Juden“. Trotz alledem bleibt ersichtlich, wie die Frage ihre Spitze verloren hat. Der Hülfsatz vom Judenmessias wird wesentlich beiläufig abgethan. Denken wir hier an den Plünderer, der den Antimarcion ausraubt: thöricht, wie man ihn schildert, muss er feinfühlig genug sein, den von ihm gezehteten „Marcion“ in der Frage des Venit zu steigern. Und, wenn das Magazin ihm denn offen ist, warum langt er nicht gründlicher zu, um den Juden auch den Hohn zu bieten, dass ihre Strafen noch ausstehen? Es liesse sich ja allenfalls sagen: die Consequenz, dass der Kelch des jüdischen Leidens schon ausgezechet, bis auf die Hefen geleert sei und nun ferneres Leid nicht in Sicht sei, wäre am Ende doch Balsam für das gemarterte Volk, den der Gegner desselben nicht bieten könne. Aber konnte der Hohn denn nicht schliessen: jene Drohworte heischen Erfüllung? Und so hätte denn doch der Entleiher sich seinen Vorteil entgehn lassen. Soll das auch aus „Plumpheit“ geschehn sein? In Wahrheit erscheint Antimarcion auch hier als Nüancierung der „Juden“. Man vergleiche die betreffenden Stellen. Dort: ein Retter aus Bethlehem? Ja, in Bethlehem wohnt jetzt kein Jude mehr. Hier: Israel ferner noch strafen? Ja was bleibt zu strafen noch übrig?³⁾

1) Oehl. II, 155, m.

2) Indem er nämlich, obgleich er den Doppeladvent ganz zuletzt stellt, sagt, hier liege der Kernpunkt. („Last not least“).

3) Die Stellen sind: Oehl. II, 155, m. und II, 734.

An einer Stelle der „Juden“ soll Rationalismus sich breit machen, der, wie man durchblicken läßt, Tertullian's selber nicht würdig sei.¹⁾ Die Stelle soll dem Freibeuter angehören, der, wo er von dem Eigenen zuthut, auf Plattheiten verfällt und deutliche Blößen zu sehn gibt. Denn sicher aus Antimarcion hat er diese Habe nicht hergeholt. Und doch wird hier theils das Verhältniß zum Antimarcion klar sein, theils die Authentie der „Juden“ von allem Verdachte befreit sein. Zunächst gilt es bedenken, dass selbst, wenn Tertullian, nach Verlauf längerer Zeit zu einer Anfängerarbeit zurückbiegend, die gelungenen Stücke ausschneidet, die matten aber verworfen und still beiseite gelassen hätte, auch dies so ziemlich begreiflich wäre. Gelegentlich mag dies gar zutreffen. Nur muss man freilich immer beachten, dass, wenn Stücke zur Wiederholung nicht taugten in einem Werk gegen Marcion, es darum in den „Juden“ nicht matt, nicht untauglich zu sein brauchte. So bezeichnet denn Corssen mit Unrecht als „flach“ vernünftelnd den Abschnitt, welcher den Fluch des Kreuzes in den „Juden“ interpretieren soll. Der Gedanke, dass Jesus unschuldig an jenem furchtbaren Holz hängt, weshalb wäre der flach? Vielleicht mag er uns trivial dünken, weil wir an Jesus nicht mäkeln. Den Juden gegenüber war's anders. Oder hat Paulus von ungefähr vom Skandal des Kreuzes geschrieben? — Doch es sei, die Färbung der „Juden“ sei wirklich rationalistisch. Hat denn Tertullian so durchaus keinen rationalistischen Anflug? Sein Euhemerismus, was ist er, wenn nicht barer Rationalismus? Jene spöttisch verliehenen Götterthronen (ad natt. II, 14), was wären sie sonst, wenn nicht rationalistische Spässe und zwar von der wildesten Art, wenn auch immer gegen Heiden geschleudert? Wie viel zahmer und vor allem vernünftiger dieser „Rationalismus“ der „Juden“! Er bespricht mit den Israeliten jenes schreckliche Wort: Verflucht ist, wer immer am Holz hängt. Man bedrängt ihn damit, dass dies Wort über Jesus sichtlich den Stab breche oder mindestens, dass es nicht glaublich, dass Gott seinen Sohn so behandle. Tertullian pariert diesen Angriff, zerstreut, wie er kann, die Bedenken, indem er geduldig zurückweist auf das im Texte Vorhergehende: es sei überhaupt da die Rede von todeswerten Verbrechen: wer als solcher Ver-

1) S. Corssen S. 25. — Die Stelle in adv. Jud. Oehl. II, 727.

brecher am Holz hängt, der und eben nur der werde von dem Fluche betroffen. Dass das Leiden des Christ hier verflucht werde, daran sei nicht von ferne zu denken: des Christ, der alle Gerechtigkeit und alle Demut geübt habe. Vielmehr sei derselbe gestorben, dass die Weissagungen erfüllt werden. Gehe doch auf ihn auch das Psalmwort: sie vergalten mir Böses für Gutes. — Von allen diesen planen Erwägungen steht freilich keine Silbe im „Marcion“. Aber schwerlich, nein sicher nicht darum, weil dessen Verfasser gemeint hätte, jene Ausführungen der „Juden“ seien flach rationalistisch. Sondern durchaus vielmehr darum, weil der „himmelstürmende Riese“ hier in gleicher Weise der Nachhülfe Tertullian's nicht bedurfte. Jener Führer der *συμμισούμενοι*, der Herold der *συνταλαιπωροί*, was er von Dokese auch lehren mochte, dachte nicht im geringsten daran, an der Demuts- und Leidensgestalt seines Herrn irgend Anstoss zu nehmen; er betont sie ja eben aufs stärkste. Dass sein Gegner also hier sich nicht ausschreibt, gehört zu dem völlig Begreiflichen, ja das Gegenteil würde absurd sein. Und indem er diese Stelle hier auskerbt, um sie gänzlich beiseite zu lassen, beweist er uns hier noch aufs neue, dass er auch hier ganz er selber ist. Gemäss seiner alten Manier, dem Buchstaben möglichst treu zu bleiben, auch da, wo er geistiger Weise die Front gründlich verändert, vertauscht er ein „rerum ratio“, was er in den „Juden“ gesetzt hatte mit einer „rerum probatio“. ¹⁾ Den inneren Grund jenes Fluches, dem Jesus scheinbar verfallen ist, will er an dieser Stelle seines Antimarcion schuldig bleiben, er will zu-

1) adv. Jud. 10, Anfang (II, 727, o.) Maledictus omnis qui pependerit in ligno. Sed hujus maledictionis sensum antecedit rerum ratio. Dicit enim in Deuteronomio. etc. — adv. Marc. III, 18 (II, 146, o.) Maledictus, inquit, omnis qui pependerit in ligno. Sed hujus maledictionis sensum differo, dignae sola praedicatione crucis, quia et alias antecedit rerum probatio rationem. — Was die — vom Verfasser zweifelsohne beabsichtigte, meinetwegen „gesuchte“ — Nähe der Texte betrifft, deren Wort-, selbst Silbenbestand nahezu übereinkommt, während der Sinn ganz verschieden, selbst entgegengesetzt sich gestaltet: so hat auch Corssen gelegentlich diesen Umstand gesehen und angemerkt. Aber ihm ist das Plumpheit des Freibeuters! Nichts kann irriger sein als dies letztere. Eher könnte man noch eine Zärtlichkeit für den einmal gewählten Ausdruck bei dem Verf. behaupten wollen. Doch s. hier S. 51 oben („stilistisches Prachtstück“) S. 24, Mitte („Caprice“). — Vgl. übrigens auch hier S. 79 Anm. 3.

nächst hier die Thatsachen, die „Figuren“ des alten Bundes, die den Herrn praeformieren, behandeln; das andere wolle er aufschieben: ein sehr bezeichnendes *differo*, dem wir auch noch weiter begegnen werden. Er weiss ja, dass der „Apostolos“ im fünften Buch gegen Marcion auch seine Rechte verlangt, dass speziell der Galaterbrief ihm dazu noch Anlass genug bietet, die *rerum ratio* nachzuliefern, so wie sie für den Pontiker taugen wird. Auch vergisst er sein *differo* nicht; er hat sein Versprechen eingelöst.¹⁾ Hier ist alles ganz wie es sein soll, die „Juden“, wie Antimarcion. Dass Marcion V, 3 von dem Buchräuber sei's gar nicht aufgesucht, sei's, wenn er gesucht, nicht gefunden, sei's, wenn er fand, nicht verstanden sei, halte ich bei allem Respekt für Corssen's Scharfsinn für Wind. Im Gegenteil, hätten die „Juden“ hier den Antimarcion ausgenutzt, jener Proselyt und der „Kranz“, sie wären viel schlechter bedient gewesen. Das *Suum cuique* ist hier höchst angemessen geübt worden.

Analog ist eine andere Abweichung, insofern auch sie mit bedingt ist durch den viel umfassenden Aufriss des grösseren Werks gegen Marcion gegenüber dem viel engeren Rahmen der kleinen Schrift gegen die Juden; wobei wir noch einmal den Vorteil haben, wie oben bei dem *disce cum Galatis, disce cum Marcione, „cum ipso licebit Judaeo“* den Verfasser über die Gründe seines Verfahrens selbst abzuhören. Es handelt sich zunächst in den „Juden“²⁾ um ein doppeltes Werk des Erlösers, das Predigen und das Wunderthun. Dieser Lehrstoff wird fast nur gestreift, und das ist in den „Juden“ wohl weise. Eine irgendwie

1) S. die Synopse von Corssen, S. 25, oben.

2) *adv. Jud.* 9 (II, 726, m.) *duplici enim, nisi fallor, operatione distinctum eum legimus, praedicationis et virtutis. Sed de utroque titulo sit dispositum. (Oehler's Text ist hier gut; man vgl. den kritischen Apparat) Itaque specialiter dispungamus ordinem coeptum, docentes praedicatorem adnuntiatum Christum Virtutes autem facturum a patre etc. — adv. Marc. III, 17 (II, 145, m.) Oportet actum ejus (Christi) ad scripturarum regulam recognosci, duplici, ni fallor, operatione distinctum, praedicationis et virtutis. Sed de utroque titulo sic disponam, ut, quoniam ipsum quoque Marcionis evangelium discuti placuit, de speciebus doctrinarum et signorum illuc differamus, quasi in rem praesentem. Hic autem generaliter expungamus ordinem coeptum etc. Folgt neben dem praedicator der medicator Christus (der bessere Gegensatz) und zwei ganz kurze Jesaiasstellen.*

breitere Ausführung der evangelischen Wunder und der evangelischen Lehrreden hätte sein Auditorium wohl in „böhmische Dörfer“ geführt und ihres Eindrucks verfehlen müssen. Jene „vorgezeichneten Linien“, die sich der Verfasser gezogen, haben dies zweckmässig ausgeschlossen. Allgemein bekannt wie sie sind, dies scheint er in den „Juden“ zu sagen, mögen jene beiden Gesichtspunkte zunächst als festgestellt gelten. Doch belegt er sie hier im Vorbeigehn „speziell“ mit Jesaiastellen, die erstere die Predigt des Christ, die letztere dessen Wunder behandelnd. Hier trägt sich noch das Besondere zu, dass die Wunder des Christ bei Jesaias ¹⁾ gleichsam so disponiert sich ergeben, dass ein Ausblick auf das Detail des Evangeliums nahe liegt, ein Ausblick, den freilich die „Juden“ — programmässig — nicht ausbeuten. Ganz anders nun Antimarcion, aber gar nicht minder verständlich. Er hat, so sagt er, beschlossen — der Verfasser des Antimarcion — das Botschaftsbuch Marcion's abzuhandeln; so vertage er „Lehre und Wunder“ des Herrn eben bis dahin; wenigstens das „Speziellere“. Auch hier setzt er sein: differo. Jetzt will er nur „generell“ mit aller kürzestem Schriftwort sowohl den „medicator Christus“ als den praedicator erledigen: er kann sich ja im folgenden auslegen und die „Überschriftenmanier“ der kleineren Schrift an die Juden, namentlich in Sachen der Botschaft, gegen reichere Behandlung vertauschen. So weit dürfte alles sehr klar sein. Minder könnte es einleuchten, warum, wenn zunächst doch auch hier wieder zweimal Jesaias reden soll, die Auswahl der Stellen geändert ist. Aber einmal sind die gewählten doch kürzer, und zweitens wird zumal bei der einen der Beweggrund des Tausches ganz deutlich sein. Er hat sich die „Blinden und Tauben, die Stummen und Lahmen“ des Seherworts, jene, wie wir oben andeuteten, so völlig „evangelisch“ geordneten Wunderzeichen des Herrn für sein folgendes viertes Buch aufgespart, in dem er sie getreulich auch nachliefert (II, 225, o.). Auch dies wäre demgemäss durchsichtig. Nur ein Formpunkt will noch Erledigung. Formell hat der Antimarcion die „Juden“ teils auf den Kopf gestellt, teils doch wieder in bekannter Manier die denkbar grösste Nähe zu deren Buchstaben eingehalten.

1) nämlich 35, 4, der adv. Jud. 9 (II, 726, u.) citierten Stelle, die der Antimarcion hier (III, 17) nicht bringt.

Dort — „Juden“ — ein sit dispositum: diese Sache sei abgemacht. Im andern Fall: sic disponam: ich werde die Anordnung so treffen. Dort — „Juden“ — ein specialiter: ich will diese allgemeinen Gesichtspunkte hier gleich spezieller belegen. Hier umgekehrt: generaliter: ich werde, mir einzelnes vorbehaltend — die Blinden, die Lahmen, die Tauben für das Evangelium aufsparend — hier vorläufig nur allgemein die Sache mit Schriftwort belegen. — Die Ähnlichkeit jenes differo in dem einen und dem andern Falle, wo er abbiegt vom Texte der „Juden“, die Ähnlichkeit jener Vertröstungen auf das vierte wie fünfte Buch braucht man nur einfach hervorzuheben, um klarzustellen, dass hier, wie sonst, allerdings „System in der Sache ist“.

An dem Führer der *συμμισθόμενοι* orientieren sich übrigens sonst auch noch manche Einzelveränderungen. Die „Juden“ bieten ausführlich einen grösseren Abschnitt Ezechiels¹⁾, ausführlich in der Weise Justins, nur dass diesem dieses Citat fehlt. (Es scheint der Autor versagt sich, den Justin da völliger auszuschreiben, wo Justin in grösserer Breite eine alte Weissagung wiedergibt, aber thut sich im Citieren Genüge, wo er dieses selbständig thun kann.) Er bringt das hebräische „Thammuz“, und er bringt das hebräische Elam, so, dass man kaum weiss, wie viel Klarheit er über diese Worte besessen hat. Der Kern des langen Citats ist in dem Sinne des Autors, dass das heilige „Zeichen des Tau“ auf den Stirnen von Männern Jerusalems sie vor einem Strafgericht schützen soll, das über ihre Landsleute kommen wird, ziemlich ähnlich jenen blutigen Thürpfosten in der alten aegyptischen Heimsuchung. Da die Septuaginta hier lediglich das Wort *σημεῖον* gesetzt haben, damit das *ת* des Hebräischen zweifellos richtig wiedergebend, so möchte es schwer sein zu sagen, wie Tertullian zu der Kunde kommt, dass *ת* wie *σημεῖον* so Tau heisst (des Alphabetes ultima littera) wie er also zum „signum Tau“ in seinem Texte gekommen ist; erst ein Späterer²⁾ ist sich hier klarer und weiss, dass das ältere *ת* die Form eines Kreuzes gehabt hat. Ob nun dürftige Kunde von letzterem Tertullian

1) adv. Jud. 11. Ezech. 8, 12—18; 9, 1—6.

2) Hieronym. Comm. in Ezech. III, cap. IX, 4. sq. antiquis Hebraeorum literis, quibus usque hodie utuntur Samaritani, extrema Thau litera crucis habet similitudinem, quae in Christianorum frontibus pingitur et frequenti manus inscriptione signatur.

hier mit vorgeschwebt, geschöpft etwa aus dem Verkehr mit einzelnen Judengelehrten oder wie es sonst sich verhalten mag: er sagt, dass das „mystische Zeichen“ in mancherlei Art früh gepredigt sei, in welchem alles höhere Leben der Menschheit seit Anfang beschlossen war, ein Zeichen, dem freilich die Juden den Glauben beharrlich verweigern sollten: worauf eine Penta-teuchstelle zu weiterer Bekräftigung nachfolgt. Dies alles wird kürzer behandelt in dem Werke gegen den Pontiker, den er mit Thammuz und Elam naturgemäss nicht bewirtet; auch so scheint es wie ein salto mortale, wenn, vielleicht dem Griechen zuliebe, hier direkt ein „griechisches Tau“ steht, gleich als ob zu dem Verbürgten zu zählen wäre, dass Ezechiel griechisch geschrieben habe: dass das griechische Tau ein Kreuz sei, war ja dann gar nicht mehr zweifelhaft. Die Hauptsache aber wird die sein, dass den „ungläubigen“ Juden, von denen soeben geredet ward, die „gläubigen“ Marcioniten in dem neuen Werk gegenüber treten. Hier ergreift er beinahe mit Pathos Marcion's christliche Bruderhand, eine Hand, die kein Jude ihm bieten konnte. Die Ketzer kennen das Zeichen, so mögen sie nun weiter erkennen, dass der Schöpfer seinen Christus geweissagt, welcher am Kreuze gestorben ist.¹⁾

Dem obigen durchaus parallel ist auch das Verhältniss der Texte, wo die Demut Christi in Frage kommt.²⁾ Die „Juden“ sagen hier einfach: wenn der, welcher alle Demut, Geduld und Stille bewähren wird, von den Propheten gezeichnet ist, und ein solcher Mensch nun gekommen ist, wird dieser nicht Gottes Christ sein? Der Pontiker war anders zu nehmen. Man darf ihm durchaus zugestehen, dass die Demut, Geduld und Stille des Herrn bei ihm völlig gewürdigt wird, und darum darf man ihm zumuten, dass er schliesslich in Jesaias' Worten seinen

1) Vgl. die Stellen in meiner „Abfassungszeit“ etc. S. 87 Anm. 4. 5. 6 (adv. Jud. 11 (II, 732, u.), adv. Marc. III, 22 (II, 153, m.).

2) Vgl. Semler's Synopse bei Oehler III, 649, u.; adv. Marc. III, 17 (II, 145, o.). *Expostulo autem de proposito, si das ei omnis humilitatis et patientiae et tranquillitatis intentionem, et ex his Esaiæ erit Christus?* adv. Jud. 9 (II, 726, o.). *Expostulo etiam, ut qui a prophetis praedicabatur ex Jesse genere venturus et omnem humilitatem et patientiam et tranquillitatem esset exhibiturus, an venerit?* Zu beachten ist hier auch das im Antimarcion als unwesentlich unterdrückte *venturus* und *venerit*. Vgl. hier S. 51 Anm. 4.

eigenen Christus noch finden werde. Der Unterschied liegt auf der Hand. Die ältere Schrift an die Juden ist naturgemäss hier auch die kältere: hier handelt man sachlich und nüchtern von Weissagung und Erfüllung und fragt, wie beides sich reime, während Marcion's Ketzer-Weltkirche, das „Ungeziefer des Hauses“, aber doch des Hauses des Herrn, sympathisch und warm wie sie immerhin den stillen Jesus ans Herz drückt, eine wärmere Begegnung erfahren muss. — Mit der kleinen Correctur von *credantur* in *maneant* steht es ähnlich. Sie hat nämlich sicher zu thun mit dem hurtigen „Schwamme“ des Marcion, welcher die Kindheitsgeschichten so unnachsichtig hinwegwischt. Die Juden als ganze Extraneer werden von dem Schriftsteller aufgefordert, an die Magi der Botschaft zu glauben, während er den Marcion aufruft, die Magi stehen zu lassen.¹⁾ Hat auch nur Matthaeus die Magi und fehlen dieselben ja auch im unverstümmelten Lucas, so schwebt doch dem Verfasser des „Marcion“ die solidarische Art vor, in welcher alle Kindheitsgeschichten miteinander verknüpft sind. Jener seltsame Marcion-Heiland, der nach Kapernaum niedersteigt, jenes kräftigste Wunder der Wunder, war eben den Anfangskapiteln der beiden Evangelien feindlich. — Auch hier trägt der Weg von den „Juden“ zum „Marcion“ den Stempel der Wahrheit. Die umgekehrte Richtung des Weges können wir nicht immer verfolgen, wenigstens nicht mit ausdrücklichen Worten. Wir bezweifeln, dass sie ähnlich wahrscheinlich ist.

Eine härtere Nuss sind die Änderungen derjenigen Stelle der „Juden“, die jenen Magi voraufgeht. Es handelt sich um die „Kraft von Damaskus“ und um die „Beute Samariens“, die laut prophetischem Wort dem Messias zum Raub werden sollen.²⁾

1) S. Semler bei Oehler III, 645. Zu dem „maneant“ im Antimarcion kann man u. a. vergleichen Cicero de off. 3, 12: *maneant ergo, quod turpe sit, id nunquam esse utile*. Forcellini: *maneant* = *inconcussum sit et irrefutabile*.

2) Semler bei Oehler III, 644. *adv. Jud.* 9 (II, 721); *adv. Marc.* III, 13 (II, 138, o.). Die Sätze, die hier vor allem in Betracht kommen, lauten: „Juden“: *Ante est enim inspicias aetatis demonstrationem, an virum jam exhibere ista aetas possit, nedum imperatorem*. Antimarcion: *Ante est enim inspicias aetatis demonstrationem, an hominem jam Christum exhibere possit* (fehlt: *ista aetas!*) *nedum imperatorem*. Weiterhin: „Juden“: *Enimvero si nusquam hoc natura concedit, ante militare quam vivere, ante*

Dem Verfasser erfüllt sich dies Wort in eben jenen Magi des Orients, die Gold, Weihrauch und Myrrhen dem Kinde Jesus entgegentragen. Indem die „Juden“ voraussetzen, dass eben diese Deutung gesichert und unanfechtbar dastehe, erörtern sie die Unmöglichkeit, in sichtlich satirischer Tonart, dass ein Kind schon den Feldherrn spiele, wie dies doch die wörtlichen Ausleger des Propheten zu wollen scheinen: die figürliche Deutung sei notwendig. Nimmermehr kann das Kind schon den Mann machen (*virum facere*), geschweige denn gar den Feldherrn, der die „Kraft von Damaskus“ erobert und „Samariens Beute“ im Sturm nimmt. Die Natur verstattet es niemals, das Kriegshandwerk zu betreiben, ehe man die Kinderschuhe auszog. Hier corrigiert Antimarcion zunächst das „*virum*“ in „*hominem*“, und setzt dann statt „*virum facere*“ ein sehr viel dunkleres „*vivere*“. Man scheint übersetzen zu müssen: Wer kann kämpfen, ehe er Mensch ist, wer führt Krieg, bevor er das Leben hat? Allerdings kann ja *homo* auch „Mann“ heissen, in engerer Begrenzung selbst „Fusssoldat“, dann wäre von den Varianten die erstere zweifelsohne belanglos und die Änderung lediglich Laune. Doch die zweite Wandlung des Textes, das „*vivere*“ macht wieder stutzig, da es eben „System“ zu verraten scheint. Und so sieht man sich doch wohl zurückgedrängt zu jener obigen Fassung und vor die Frage gestellt, was der Änderer eigentlich sagen wollte, denn *vivere* im Sinne von „Mann sein“ wird schwerlich zu erhärten sein. Ich meine, dieses *vivere* zwingt, an jenen Doketismus zu denken, der ja zu den markantesten Zügen der pontischen Lehre gehört hat. Marcion leugnet Geburt, auch Kindheit und Kindheitsgeschichten. So scheint denn dem Lehrer des Scheinleibs der Verfasser auch an unserer Stelle sein Christus-Phantasma vorzurücken, welches, Mensch wie Mann doch nur scheinbar, nach Kapernaum absteigt. Der, allerdings versteckte, Gedanke würde dann etwa der sein: bei dem, der überhaupt mit der Menschheit des Heilandes gar keinen Ernst macht, ist auch die Überlegung absurd, ob er etwa als Kriegsheld erscheinen werde. Wer die Kindheitsgeschichten leugnet, wem

virtutem Damasci sumere quam patrem nosse) sequitur ut figurate pronuntiatum videatur. Antim.: Enimvero si nusquam hoc natura concedit, ante militare quam vivere, ante virtutem Damasci sumere quam patris et matris vocabulum nosse, sequitur ut figurata pronuntiatio videatur.

Christus de coelo expositus, semel grandis, „nur Gott“ ist¹⁾, der verlegt sich die Schlüssel zur Weissagung, die eben auf die Magier hinzielt und zur Krippenwiege geleitet. Allerdings gibt es noch ein Bedenken. Die Stelle, die wir eben heranzogen, kann insofern untauglich scheinen, ja als alles obige umstürzend, als grade der Ausdruck homo dort im nächsten Zusammenhang „Mann“ heisst.²⁾ Nur müsste, wer darauf Wert legt, auch das gleich darauf folgende nachlesen, wo die Bedeutung aufs deutlichste umschlägt und drei Mal homo „der Mensch“ ist.³⁾ Und so bleibe ich doch dabei stehen: Tertullian weicht hier der Versuchung, das „Deus tantum“ des Marcion hier in rascher Weise mit einzumischen, wodurch freilich wirkliche Schiefheit in die folgenden Witzworte kommen muss. Denn die Spässe über Butterbrodknaben, die etwa im Pontus zu Felde ziehn, passen ja freilich nur dann, wenn homo gleich vir genommen wird, und wenn vivere hiesse ein Mann sein. Der Text der „Juden“ allein ist den Butterbrodknaben ganz angemessen, der Antimarcion nimmermehr. Als Ergebnis betrachte ich folgendes: Spezifisch Antipontisches ist hier in den Text der „Juden“ hineingewebt, ohne dass eine völlig concinne Behandlung der Sache herauskäme. Und dies ist freilich kein Wunder. Hiess es uns bereits früher ein Kunststück, den Sichemiten so auszubeuten, dass doch jener „feine Fall“ des Judengenossen zum Recht kam, so war es erst recht ein Kunststück, hier im heissen Kampf mit dem Pontiker bei Benutzung einer eigenen Arbeit die Frontveränderung durchzuführen. Dass hier Risse und Lücken sich zeigen würden, war von hausaus wahrscheinlich. — Für uns das Wichtigste ist, dass der Text der „Juden“, der „Urtext“, sich hier als der concinnere ausweist.

1) adv. Marc. IV, 21 (II, 214, o.).

2) (Jesus nicht) diu infans, vix puer, tarde homo, sed de caelo expositus, semel grandis, semel totus, statim Christus, spiritus et virtus et deus tantum.

3) Christus heisst da: vermis et non homo . . . Et merito (Christus) se pro suo homine deposuit, pro imagine et similitudine sua . . . ut, quoniam homo non erubuerat lapidem et lignum adorans etc. Wenigstens die beiden letzten Male kann man nicht füglich: „Mann“ übersetzen. Die ganze Stelle zeigt die bekannte Incommensurabilität zweier verschiedener Sprachen.

Nach Neander und Corssen (S. 6) freilich sollen grade die „Butterbrodknaben“ nur im Antimarcion tauglich sein. Sie sollen Ergänzung des Bildes sein, welches Tertullian im Eingang des ersten Buchs gegen Marcion von der Heimat des Pontikers zeichnete. Man erinnert an einzelne Züge jenes lichtlosen Schauerbildes, an jene „Kannibalen“ des Pontus, an die Mädchen, die lieber zum Kampf als in die Brautkammer ziehn wollen, an die ewigen pontischen Nebel, die kein Strahl der Sonne durchdringe. Dazu soll denn das Spottbild gut passen, das Tertullianischer Witz — in den „Juden“ sowohl wie im „Marcion“ findet sich diese Ergötzlichkeit — hier zu bieten für gut findet. „Eine andere Sache ist es, wenn die Kinder bei euch in den Kampf stürzen, von der Sonne gebräunt, statt des Salböls, sodann mit Windeln umpanzert und mit Butterbrödchen besoldet, so dass sie eher zu kämpfen als die Brust der Mutter zu zerren wissen.“ Nun fährt aber Corssen in Wahrheit mit seinem Rückweis doch übel. Er betont die verschleierte Sonne in dem Schreckensbilde des Pontus, jene ewig von Nebeln verhüllte, und an dieser verdunkelten Sonne sollten pontische Kinder gebräunt werden? Tertullian, statt sich jenes Gemälde im dritten Buche zurückzurufen, hat hier mindestens einen der Einzelzüge jenes Gemäldes vergessen. Und, scheinen die „Amazonen“ des Eingangs zu den „Butterbrodkriegern“ zu passen, sich zu ihnen wenigstens besser zu reimen als jene ewigen Nebel, so bleibt doch durchaus zu beachten, dass jenes geographische Zerrbild, im Eingang vom Pontus entworfen, im Sinne des Pontusbekämpfers in bitterem Ernste zu nehmen ist, während hier diese Säuglingsoldaten auch im Sinne des Schriftstellers Spässe sind. Von ganz spezifischem „Salz“, das in dieser Scherzrede liegen soll, grade mit Bezug auf den Pontus, wird somit nimmer zu reden sein. Die Juden werden reichlich so gut diese Posse beherbergen können, wie die spätere grössere Arbeit. Ist es doch ein jüdischer Seher, der die Butterbrodfrage heraufbeschwört¹⁾, ein heiliges

1) Jesaias 7, 15 *βούτυρον καὶ μέλι φάγεται κτλ.* Dies wird citiert adv. Jud. 9 (II, 720, o.), wie überhaupt mehrere Sätze aus Jes. 7, 13 ff., wozu 8, 4 hinzutritt. Dieses butyrum et mel manducabit ist der einzige wirkliche Ausgangspunkt für das Witzwort von den „Butterbrodjungen“ (butyro stipendiati II, 721, m.). Im Antimarcion (II, 138, m.) finden sich die „Butterbrodjungen“ nun auch, aber Jesaias 7, 15 wird mit keinem

Buch Israels, an das diese Witze sich anlehnen. Und nun muss man freilich bedenken, welche Züge die Judengeschichte des letzten Jahrhunderts geboten hatte. Verzweiflungskämpfe in Cypern, Cyrenaica und anderer Orten, Verzweiflungskämpfe darauf nicht minder im Heiligen Lande. Dass diese geschichtlichen Züge dem Autor völlig geläufig sind, zeigt z. T. *Adversus Judaeos*, zeigt auch der *Antimarcion*, zeigt das *Apologeticum*. Denn freilich den Juden der Gegenwart, ohne Rückblick auf ihre Geschichte, solche „Butterbrodkrieger“ zu bieten, wäre mehr als kindisch und possenhaft, wäre herzlos grausam gewesen. Aber Israel hatte den Kriegspfad, binnen Menschengedenken, betreten, es hatte wirklich den Kriegermann, und zwar einen wilden, abgegeben.¹⁾ Liegen jene amazonischen Kämpfe dem Verfasser in räumlicher Ferne, so diese der Juden in zeitlicher: die phantastisch-ironische Ader hat in beiden Fällen hier Spielraum. Denn freilich an „sich prügelnde Kinder“ mit Grottemeyer zu denken, hiesse, das gebe ich zu, den Sinn dieser Stelle verkennen und ohne Ursach dem Autor ein Unmass von Albernheit aufbürden.

Von sonstigen kleineren Umprägungen will ich noch vier hier erwähnen. Die erste derselben zeigt den Montanismus geschäftig, welchem der Bekämpfer des Marcion seinerseits schon verfallen ist. Zum montanistischen Einschlag gehört zumal der

Worte herangezogen. Jesaias 7, 14; 4, 8 stehn dort freilich zu lesen (II, 137. 138); doch die Butter und der Honig des Prophetenworts fehlen. Erst nachträglich treten sie auf (II, 139, m.). Dies dürfte genügen, um die Verlässlichkeit von Neander's u. Corssen's Bem. in dieser Beziehung zu würdigen. Auch hier zeigt sich vielmehr der Text des Buchs an die Juden als der innerlich und wesentlich concinnere. Der Borg des *Antimarcion* springt durchaus in die Augen.

1) Mommsen *Röm. Gesch.* V, S. 542. Nicht volle 50 Jahre nach der Zerstörung Jerusalems, im J. 116 erhob sich die Judenschaft am östl. Mittelmeer. Hauptsitze der Empörung Kyrene, Kypros, Ägypten. Ziel: Ausrottung der Römer wie Hellenen. In Kyrene sollen 220,000, auf Kypros gar 240,000 Menschen von den Juden umgebracht worden sein. Später folgten bekanntlich die furchtbaren Hadrianischen Kriegszeiten. Dass Tert. diese kannte, wird nicht erst zu beweisen sein. Auf Tert.'s geschichtl. Bildung im allgem., und namentlich auch die Kaiserzeit anlangend, bin ich etwas näher eingegangen in „*Tertullian und die Kaiser*“. (Maurenbrecher's *Histor. Taschenbuch* 1888 S. 159—193) und „*Tertullian's Geburtsjahr*“ (in Hilgenfeld's *Z. S. für w. Th.* XXIX, 2 S. 207—223).

„Prophet“, den er aus Jesaias verlangt, da, wo er doch in den „Juden“, dieselbe Stelle citierend, solchen Bezug nicht gemacht hatte. Der Herr, so heisst's in den „Juden“¹⁾, hat Jerusalem und den Juden „unter anderem“ auch entzogen den findigen Architekten, welcher die Gemeinde, den Tempel Gottes erbaut, die heilige Stadt mitsamt der Behausung des Höchsten. „Unter anderem“, schreibt er geflissentlich, denn der griechische Text bot viel mehr, etwa noch „den Starken und Riesen, den Krieger, den Richter, Propheten.“ Der Antimarcion folgt dem, wiederholt auch das „unter anderem“, erstreckt aber die Auswahl bezeichnend genug etwas weiter, nämlich eben auf den „Propheten“, der ihm neuerdings so sehr am Herzen liegt. Wir werden demnächst ja beobachten, dass der Autor des grösseren Werks es seine Sorge hat sein lassen, überhaupt den genaueren Anschluss an die Septuaginta durchzusetzen, während er vorher in den „Juden“, wohl mehr aus dem Gedächtnisse schöpfend, sich darin minder exakt zeigt. Um so merkwürdiger ist, wie ich meine, hier diese partiische Auswahl.

Wie hier der Montanist sich bemerklich macht in dem Zusatz eines einzelnen Wortes, so in Tilgung eines einzelnen Worts der Verfasser eines grösseren Buchs im Unterschied vom Concipienten des Entwurfs eines Gespräches. Ein einfacher Tilgungs-

1) S. Semler bei Oehler III, 656, u.: adv. Jud. 13 (II, 737, u.). Abstulit enim dominus sabaoth in Judaeis et ab Hierusalem inter cetera et sapientem architectum, qui aedificat ecclesiam dei templum et civitatem sanctam et domum domini. — adv. Marc. III, 23 (II, 154, o.): Abstulit enim dominus sabaoth a Judaea et ab Hierusalem inter cetera et prophetam (vorangestellt!) et sapientem architectum, spiritum scilicet sanctum, qui aedificat ecclesiam, templum scilicet et domum, et civitatem dei. — Jesaias 3, 1 ff. (van Ess 768): ἰδοὺ ὁ δεσπότης κύριος σαβαὼθ ἀφελεῖ ἀπὸ Ἱερουσαλὴμ καὶ ἀπὸ τῆς Ἰουδαίας ἰσχύοντα καὶ ἰσχύουσιν, ἰσχὺν ἄρτου καὶ ἰσχὺν ὕδατος, γίγαντα καὶ ἰσχύοντα, καὶ ἄνθρωπον πολεμιστὴν, καὶ δικαστὴν, καὶ προφήτην καὶ στοχαστὴν, καὶ πρεσβύτερον καὶ πεντηκόνταρχον, καὶ θαυμαστὸν σύμβουλον καὶ σοφὸν ἀρχιτέκτονα καὶ συνετὸν ἀκροατήν. Dass er hier auswählt, ist begreiflich. Ursprünglich hatte ihn das Bild vom Tempel (Gemeinde-Tempel) angezogen: die jüdische Gemeinde hat keinen Bauherrn mehr. Neuerdings steht der „Prophet“ auf der Tagesordnung: in Israel ist die Prophetie tot. Die Christen haben ihren Montanus, ihre Priscilla etc. (Man vgl. den Eingang von de praescr. haer.: conditio praesentium temporum etc.; auch apolog. 39 (I, 256): praesentium temporum qualitas etc.)

strich vertreibt jenes ipse der Juden, dem wir schon im vorigen Abschnitte besondere Beachtung zu widmen hatten. Wir lesen in den „Juden“ die Worte *ne cursum demorer ipse*, während im Antimarcion dieses ipse verschwunden ist. Der ganze Finalsatz ist merkwürdig. Als advokatisch Geschulter, als geübter Debatierer und Redner von hausaus geeignet für Streitreden, und als solcher auch in den Kampf mit dem Judengenossen hinabgestiegen, sind ihm Wendungen wie diese: „ich will gar nicht reden“ geläufig, und analog ist wohl diese: ich will die Debatte nicht aufhalten. In dem Buch gegen den Pontiker wiederholt er diese Worte zum Teil; *ne cursum demorer*, schreibt er, denn dies liess sich allenfalls selbst in dem späteren Buche noch hören. Aber das ipse freilich war in dem Buche nicht leidlich.¹⁾ Der Pontiker selber ist tot, und wie phantasievoll lebendig er ihn auch als Gegner sich hinstellt: da er nie mit ihm „colloquierte“ hat, wäre das ipse jetzt sinnlos.

Wenn er weiter ein „Judaeam“ der „Juden“ in die „gens Judaeorum“ geändert hat²⁾, so erscheint der Unterschied schmal, und doch ist es schwerlich ganz zufällig. „David“, so schrieb er zunächst, „hat allein in Judaea geherrscht“, nur innerhalb des Landes Judaea. „David herrschte allein“, so hat er später geschrieben, „innerhalb des Volkes der Juden“. Verbürgt ist zunächst nun die Thatsache, dass seit den Hadrianischen Tagen das Land einen neuen Namen führte.³⁾ Syria Palestina war die offizielle Bezeichnung, während der Name Judaea ausser Gebrauch kommen sollte: letzteres ein Bruchstück der Strafen, die über die Rebellen ergangen waren. Die Historia Augusta ihrerseits kennt denn auch überhaupt kein „Judaea“: wo irgend vom Lande geredet wird, heisst das Land Palestina. Auch ist der nunmehrige Sprachgebrauch Tertullian gar nicht unbekannt. Redet er zu Heiden im „Pallium“, so spricht er von Palestina⁴⁾; auch

1) vgl. m. „Abfassungszeit“ etc. S. 86. 87 oben. — Zur rhetorischen Phrase vgl. u. a. selbst Tert.'s halben Namensvetter: Acta Apostol. 24, 4: *ἵνα μὴ ἐπὶ πλεῖόν σε ἐγκόπτω*. So Tertullus vor Felix.

2) Oehl. III, 655.

3) Freilich doch wieder auch einen sehr alten: den alten herodotischen Namen, das Syrien der Philister oder Syria Palestina. Mommsen Roem. Gesch. V, 546.

4) *Aspice ad Palestinam de pallio* 2 (I, 922, o.). — Syria Palestina apolog. 5 (I, 130).

„Syria Palestina“ ist anzutreffen. Allerdings ist er nicht consequent und hatte wohl kaum dazu Ursach, denn amtliche Namen der Art haben selten wohl reissenden Kurs und finden an der Macht der Gewohnheit und der Trägheit des Herkommens Gegner. Bringt die Schutzschrift einmal „Judaea“, so freilich dort in einem Nexus, wo „Palestina“ kaum tauglich war¹⁾ und „Judaea“ die jüdische Herrschaft, das jüdische Reich bezeichnete: aber ein andres Mal steht es doch anders, und, wenn er „Galilaea“ als Landschaft den römischen Grossen erläutert, so traut er ihnen offenbar zu, dass sie gleich sein „Judaea“ verstehn werden.²⁾ In den mehr esoterischen Schriften braucht er um so mehr den veralteten, eigentlich verpönten Ausdruck³⁾, und es hiesse wohl willkürlich klügeln, wollte man darauf Gewicht legen, dass dies theils in Citaten geschehe, theils da, wo von Zeiten die Rede ist, die hinter Hadrianus zurückliegen. Wird doch David's Judaea ganz zweifellos — ausnehmend weithin — zurück liegen. Undenkbar wäre ja nicht, dass ihm doch grade hier die Erinnerung an den gültigen Ausdruck die Feder führe. Nur wahrscheinlicher ist etwas andres: dass correctere geschichtliche Kunde ihm später die ältere Wendung als unhistorisch erscheinen liess. Denn David hat bekanntlich sein Reich weit über Judaea hinaus bis zu Euphratwassern erweitert. „Innerhalb des jüdischen Volkes“ war mit grösserer Richtigkeit auszusagen.

In Kürze ein viertes und letztes Stück. Wenn Justin's König von Assur beim Autorder „Juden“ den Teufel meint, „der die Heiligen vom Glauben hinwegscheucht“, der Antimarcion aber zum „Herodes“ Justins zurückbiegt⁴⁾, so ist das vermutlich begründet in

1) apolog. 26 (I, 225, u.) postremo si Romanae religiones regna praestant, nunquam retro Judaea regnasset despectrix communium istarum divinitatum.

2) apolog. 21 (I, 203, u.) cum discipulis autem quibusdam apud Galilaeam, Judaeae regionem, ad quadraginta dies egit docens eos quae docerent (in de anima Oehl. II, 582 hält er „Galilaea“ nicht für erläuterungsbedürftig).

3) apud Bersabe Judaeae de jej. 9 (I, 863, u.); cf. de monog. 16 (I, 786, u.); adv. Marc. IV, 8 (II, 172, o.); ebendas. 19 (II, 206, u.) sed et census constat actos sub Augusto nunc in Judaea per Sentium Saturninum; adv. Marc. III, 23 (cf. Oehl. III, 656, u.), wo der LXX gefolgt wird.

4) Vgl. m. „Abfassungszeit“ etc. S. 84 Anm. 7. — Über den Teich Bethesda wird ebendasselbst S. 85 geredet, worauf hier zu verweisen ge-

inzwischen veränderter Zeitlage. Denn sind die „Juden“ auch schwerlich während scharfer Verfolgung geschrieben, so fällt der Antimarcion sicher in Zeiten besonderer Stille. Da die Christen jetzt gar nicht „gescheucht werden“, schien die älteste Wendung entsprechender.

b. Stilistische Änderungen.

Den Stil betreffen die Wandlungen, denen die Citate anheimfallen, alt- wie neutestamentliche. Mit einer einzigen Ausnahme¹⁾, wo die grössere Eleganz des Ausdrucks wohl solche Abweichung anriet, wird hier folgerichtig verfahren, so dass der Antimarcion stets die Septuaginta genau oder wenigstens genauer zu bringen pflegt. Wir schliessen daraus mit Recht, dass der jüngere Verfasser gewöhnt war, zumal in jenem „Entwurf“, mehr aus dem Gedächtnis zu schreiben, und dass er sich später auflegte, für die eigentlich literarische Leistung eine Nachprüfung zu veranstalten. Auch mag etwa später ein Fonds von gesteigerter Sicherheit mitwirken, so dass ihn nach öfterem Lesen die Memorie besser bediente. So verfährt der Verfasser bei Psalmstellen²⁾, so wird einmal eine Jesaiasstelle in bezeichnender

nügen muss. Dagegen sei noch mit einem Worte erwähnt die Differenz von *secta* („Juden“) und *haeresis* (Antimarcion). S. Semler bei Oehler III, 651, u. Das dort beigebrachte Septuaginta-Citat lautet (Genesis 49, 5): *Συμεὼν καὶ Λευὶ ἀδελφοὶ συνετέλεσαν ἀδικίαν ἐξαιρέσεως αὐτῶν*. Die „Juden“ sagen für das letzte: *ex sua secta*, Antimarcion *ex sua haeresi*. In diesem scheinbar wörtlicheren Anschluss an die LXX wird wohl ein Seitenhieb auf den Haeretiker nicht zu verkennen sein. Die Juden haben „Secten“ (vgl. die „Pharisaeer, von denen im Zusammenhange der „Juden“ — s. Oehl. III, 651 — ausdrücklich die Rede ist), aber sie haben keine „Haeretiker“. Auch hier ist schliesslich der Weg vom Antimarcion zu den „Juden“ so unwahrscheinlich wie möglich. Bei Revision seiner Citate (s. das gleich folgende) hat der Verf. den Seitenhieb ausgeteilt.

1) s. Oehler III, 640. *adv. Jud.* 14 (II, 739, u.) *omnes nationes terrae secundum genus et omnis gloria servient illi*; *adv. Marc.* III, 7 (II, 130, u.) *omnes nationes terrae secundum genera et omnis gloria famulabunda*; Daniel 7, 14 *αὐτῷ δουλεύσουσιν*.

2) s. m. Abfassungszeit 84 Anm. 5. In Psalm 45, 5 bringt er sogar zwei Correcturen an. S. Oehl. III, 647. m. „Juden“: *et deducet, inquit, te magnitudo dexterarum tuarum*; Antimarc.: *et deducet te, inquit, mirifice dextera tua*. LXX: *ὁδηγήσει σε θαυμαστῶς ἡ δεξιὰ σου*.

Weise vervollständigt.¹⁾ Auch in einem Abschnitt der „Könige“ steigert er die Genauigkeit deutlich.²⁾ Auch zwei Evangelienworte werden später dem Grundtext genähert, ja eins dieser beiden sogar mit Preisgebung früheren Wortspiels. Eine Verbesserung nicht des Citats, wohl aber der Art seiner Einführung findet sich ganz entschieden, wo er in den „Juden“ vergessen hatte, dass aus zwei Kapiteln geschöpft war. In Jesaias 7, 4 könnte man auf Sachliches fahnden, vielleicht Dogmatisches witternd, wo das *patrem nosse* der „Juden“ in dem anderen Werke verändert und *patris et matris vocabulum nosse* gesetzt wird. Indessen Formelles genügt hier: der Text der Septuaginta kommt später genauer zum Ausdruck. Wie wir consequente Verbesserung, so müssten die Gegner der Echtheit consequente Verlotterung annehmen, deren ihr literarischer Dieb sich hier schuldig gemacht hätte. Eine solche Consequenz der Verschlechterung will an sich nicht besonders einleuchten. Die Nachlässigkeit als solche pflegt inconsequent zu verfahren. Vor Augen liegende Texte — wie ein solcher, der Antimarcion, doch hier offenbar zu denken wäre — pflegt sie nicht mit solcherlei Gleichmass, wie es hier vorläge, zu schädigen, das Bessere und Correctere gleichsam grundsätzlich verwüstend. Ein absichtliches Schlechtermachen hat auch die Kritik nicht behaupten wollen.

Kleinere Nüancen des Stils sind etwa *praemittat*, *promittat*.³⁾ In den „Juden“ verweist er den Gegner in den nächsten Bibel-

1) Oehl. III, 645, o.: *malitiae non assentaturi*. Dies soll (Corssen 8) der Freibeuter nicht verstanden haben (?). Auch Jes. 42, 6 (*εἰς διαθήκην γένους*) wird in *adv. Marc.* wörtlicher (in *dispositionem generis*) wiedergegeben, während die „Juden“ schreiben *generis mei* (cf. Oehl. II, 722, o.; II, 139, o.).

2) s. Oehl. III, 655, u. (*adv. Marc.* 20. *adv. Jud.* 14 in fine). LXX 1 Kön. 7, 12. 13. *ἐτοιμάσω τὴν βασιλείαν αὐτοῦ. αὐτὸς οἰκοδομήσει μοι οἶκον τῷ ὀνόματί μου, καὶ ἀνορθώσω τὸν θρόνον αὐτοῦ εἰς τὸν αἰῶνα*. Jud.: *thronus in aevum*; Antim. *thronus in aevum et regnum in aevum*. Selbst *dominus* statt *deus* (III, 652, u.) bedeutet engeren Anschluss an die LXX. — Zur „Preisgebung des Wortspiels“ — im Interesse der Genauigkeit des Textes — s. Abfassungsz. 83. Anm. 2. Daneben vgl. Oehl. III, 647: *missurus in terram* (Schwert senden, nicht Frieden). Die „Juden“ haben (s. fr. „*venit*“): *quando venturus in terras*. — „Zwei Kapitel“ s. Oehl. III, 643. — Zu Jes. 7, 4. s. Oehl. III, 644. (van Ess S. 772).

3) Oehl. III, 643, u. (*adv. Jud.* 9., *adv. Marc.* III, 13).

zusammenhang, der Antimarcion lässt den Nexus der Stelle beiseite und spricht generell von Verheissung, die vom Pontiker nicht verstanden werde. Auch das kennen wir schon: die Erörterung des nächsten Zusammenhangs in dem Buch an die Juden, den grösseren und weiteren Ausblick in dem Werk gegen Marcion. Noch mehr reine Formsache ist es, wenn bei Schilderung ältester Kriegführung ein Zusatz „de curru“¹⁾ hinzutritt, der den Wagenkampf mit hineinzieht, wodurch das geschichtliche Bild, das er vorführen wollte, an Leben, und zugleich die Diktion jener Stelle entschieden an Rundung gewonnen hat. Auch hier fragt man sich billig, ob, den Vorgang umgekehrt vorgestellt, eine so systematische Schädigung eines besseren Textes erhört wäre, zumal an absichtlichen Unfug von der Kritik nicht gedacht wird. Oder soll der Verderber auch hier seinen Text „nicht verstanden“ haben?

Die Nachhülfen des Stils sind ziemlich häufig Verkürzungen. Der breitere und geringere Ausdruck gehört dem Buch an die Juden, der knappere dem späteren Meister einer gedrängteren Rede. Es stehe hier ein Satz aus den „Juden“²⁾: *petra enim Christus multis modis et figuris praedicatus est*. Da nun aber weder die Urschrift (die „Juden“) noch die gefeilte und gemodelte Reinschrift diese *multi modi* erörtern will, die letztere nur die *figurae*, und auch diese in verändertem Sinne, da zudem überhaupt jene „*modi*“ dem Sicheiniten verdankt wurden, auf dessen nackte Versicherung die „Juden“ die Behauptung herübernahmen, war Verkürzung ein ersichtlicher Fortschritt: es ist, als ob prunkender Ballast, ein ziemlich haltloser Hinweis auf breiteren biblischen Hintergrund, kurzer Hand über Bord flöge. Prägnanter und kürzer sind auch die *Hebraei Christiani* im „Marcion“ — auf die Kühnheit des Ausdrucks ward hingewiesen — gegenüber einem Umschweif der „Juden.“³⁾ Dass planmässig gekürzt wird, beweist auch noch manches andere. So das *non expectabile nomen* in dem Buch wider Marcion.⁴⁾ „Wie geschieht

1) Oehl. III, 644, o.

2) cap. 9 (II, 724, u.). Dagegen *adv. Marc.* III, 16 (II, 143, u.) ganz kurz: *petra enim Christus*.

3) „Juden“: *Nam qui ex Iudaismo credunt Christo*. Vgl. Corssen 6, oben. (Die Stellen: *adv. Marc.* III, 12, *adv. Jud.* 9 (II, 721, o.).

4) *adv. Marc.* III, 16, Anfang.

es“, so redete Israel einst in *Adversus Judaeos*, „dass doch der erwartete Christ bei Propheten nie Jesus genannt wird und der angeblich gekommene den Namen Jesus geführt hat?“¹⁾ Also wiederum bündige Knappheit neben früherer breiter Ausführlichkeit. Anscheinend leichtere Kürzung, doch nicht ganz ohne sachlichen Hintergrund ist das spätere „Hieremias“ für „Deus per Hieremiam.“²⁾ In den „Juden“ bewegt sich die Darlegung auf der gemeinsamen Grundlage, die ihm in den „Juden“ verstattet ist: dass Gott durch Propheten geredet hat in seinen „Heiligen Schriften.“ Beim Pontiker hat Hieremias mit Jesus gar nichts zu schaffen, er gehört ja nur der „gerechten“, nicht der „gütigen“ Gottheit. Die gemeinsame Basis fehlt hier und kann nicht im Umsehen geschaffen werden. Das „Gott durch Hieremias“ kann er dem „Pontus“ nicht aufdrängen. Endlich hat eine nutzlose Gründlichkeit, sozusagen eine verletzende Deutlichkeit im Antimarcion fallen müssen. Wenn Ezechiel Israel anredet: dein Vater ist Amoriter und deine Mutter Hethiterin, so war ja der Zusatz entbehrlich, dass dies nicht wörtlich zu nehmen sei. Derselbe ist später gestrichen worden.³⁾ Der umgekehrte Weg zu den „Juden“ vom Antimarcion her setzte teils consequente Verwässerung einer mehr gesammelten Redeweise, teils auch — „non expectabile nomen“ — ein gewisses Verständnis voraus, wie der „einfältige“ Freibeuter ein solches doch gar nicht besitzen soll.

Naturgemäss, zumal wenn bedacht wird, dass vielleicht ein volles Jahrzehnt zwischen beiden Schriften gelagert war, haben auch noch andre Gesichtspunkte, diese, wie viele der früheren, instinktiv und rasch sich hervordrängend, gewiss im einzelnen mitgewirkt, um dem späteren Buch auch stilistisch einen Sondercharakter zu leihen. An poetischer Färbung des Stils gebrach es gelegentlich nicht bereits dem älteren Schriftwerk. Wenn die Heiden „aus dem Strudel des Irrtums“⁴⁾ zu dem Herrn und

1) *adv. Jud.* 9 (II, 724, m.).

2) *Oehl.* III, 653.

3) *S. Oehl.* II, 723, o., *Oehl.* III, 656.

4) *Strudel des Irrtums* *adv. Jud.* 12, Anfang; *Kriegswut* cap. 3 (II, 707, m.); *aufleuchten* ebendas.; *Christus erglänzend* cap. 9 (II, 721, o.); *erblühender Purpur* *de idol.* 18 (I, 100, oben.); *Lichter* *apol.* 11 (I, 158, o.); *Nacken* *de pall.* 3 (I, 926, o.); *flos virginum* *de virg. vel.* 7 (I, 893, m.);

Schöpfergott auftauchen“, wenn „das Neue Gesetz die Kriegswut in die Lust am Ackerbau umschafft“, wenn „das Halten des Neuen Gesetzes zum Gehorsam des Friedens aufleuchtet“, wenn Christus der Welt „erglänzt“, so sind das ziemliche Proben jener poetisierenden Prosa, die überhaupt dem Verfasser so eigen ist. Nach den vorliegenden Spuren hat sich später diese Neigung gesteigert. Unter anderem „erblüht“ ihm der Purpur, und es „erblühen“ die Lichter, es „erblühen“ die Nacken von Edelstein, und es gibt ihm eine „Blüte“ der Jungfrauen. Es „blitzt und donnert hinein in die Welt die selige Botschaft“, „aus dem Mutterschosse der Blindheit treten die Völker hervor und erbeben vor dem Lichte der Wahrheit.“ Die „Gerechtigkeit“, einst in Kinderschuhen, „erglüht durch die Botschaft zur Jugendkraft“, und, wie „Thränenregen“ und „Mondestrost“ ihm überkühn nicht erscheinen wollen, so „fliegt“ ein karthagisches Weib hinein in den Brand ihrer Vaterstadt. Wenn diese entwickelte Neigung auch die Umarbeitung der „Juden“ zu ihrer Zeit mit beeinflusst, so darf das füglich nicht Wunder nehmen. In der That ist der „Tau der Gnadengaben“ eins der neuen stilistischen Lichter, welche der Redaktor jetzt aufsetzt. Ganz gemäss der ihm eigenen Manier, an dem Buchstaben der Urschrift möglichst enge zu kleben, wird aus *prioribus — roribus*, aus den „früheren¹⁾ Gaben der Gotteshuld“ ein „Tau der göttlichen Gnaden.“ Hier ist man zudem noch imstande, die wahrscheinliche Genesis dieses Quid-proquo zu verfolgen. Bereits im Kapitel, das nachfolgt, tritt derselbe „himmlische Tau“ in dem Segen Isaaks auf und zudem in einem Zusammenhang, der so ausdrücklich wie möglich wieder auf die „Juden“ zurückweist.²⁾ Man könnte vielleicht es gewagt finden, den voraufgehenden Abschnitt aus dem, der folgt, zu erläutern. Doch bedenken wir, dass Antimarcion uns in dritter Auflage vorliegt, dass der Verfasser aus dem Vollen arbeitet und sein Plan durchaus überdacht ist, so wird wohl glaubhaft

blitzen (*evangelio coruscante*) de anima 49, Ende; donnern (*intonuit evangelium*) de pud. 12, Anfang; Mutterschoss apol. 39 (I, 261 f.); Gerechtigkeit erglühend de virg. vel. 1 (I, 884, u.); Thränenregen de res. carn. 58, Anfang; solatium lunae adv. Hermog. 29, Anfang; in incendium patriae devolavit ad mart. 4 (I, 12, m.).

1) vgl. Abfassungsz. 83. Anm. 1.

2) adv. Marc. III, 24 (II, 157, m.). Die Zurückweisung auf die „Juden“ liegt in dem *posterior et praelatior populus* etc. Vgl. adv. Jud. cap. 1.

erscheinen, dass ihm hier die „kommende“ Stelle schon in dem Vorigen vorschwebt. — Wie der Freibeuter aus *roribus* sein *prioribus* machen sollte, erscheint mir weit weniger durchsichtig. Er müsste bewussten Anstoss an der Kühnheit des Ausdrucks genommen haben, und, die planere Wendung zu formen, ein gewisses Sprachgeschick aufbieten, also grade diejenige Eigenschaft, die man am meisten ihm aberkennt.

Ist der Stil hier blühender, kräftiger als in den älteren „Juden“, so könnte eine andere Änderung auf den ersten Blick nüchterner scheinen. Eine Allheit der Geistesbezeugungen vindiciert er in den „Juden“ dem Heiland, er begnügt sich mit einer Verschiedenheit in dem Buch wider Marcion.¹⁾ Eine Steigerung kann das nicht heissen. Andererseits wird ein Rückgang der Schätzung der Gaben des Herrn nicht zu denken sein. Auch hier ist indessen kein Grund, nach Art Corssen's so eilig etwa dem Texte der „Juden“ einen Ausnahme-Vorrang zu leihen, indem man die Fetzen der Texte in abstrakter Vereinzelung auffasst. Viel besser geht man den Merkzeichen von des Autors Entwicklung nach, wie oben den poetischen Stil, so hier den philosophischen anlangend. Denn auf philosophische Fäden, die er seinem Ideengang einverleibt, werden wir hier uns gewiesen sehn. Zunächst will ja nicht viel besagen, wenn der Ausdruck *universitas* (Allheit) ihm in späteren Schriften vorwiegend das ganze „Weltall“ bedeutet²⁾, wobei denn ein „Weltall von Gaben“ ihm überschwenglich erscheinen könnte. Denn *universitas* „Weltall“ gehört bereits auch den „Juden“ (cap. 2 Anfang). Wichtiger ist, dass eine Lehre, aus der griechischen Weisheit entnommen, ihm grade im Kampf gegen Marcion besonders hilfreich geworden war: die Lehre von *diversitates* (*contrarietates*) im Weltall.³⁾

1) Oehl. III, 649, m. (adv. Jud. 9., adv. Marc. III, 17). „Juden“: *universitas spiritalium documentorum*; Antim.: *diversitas spiritalium documentorum*.

2) apolog. 21 (I, 198, o.); adv. Marc. II, 2. Anfang; adv. Hermog. 32 (II, 367, u.), de res. carn. 13, Anfang.

3) adv. Marc. IV, 1 (II, 161, u.): *nec mundum saltem recogitare potuisti, nisi fallor, etiam apud Ponticos ex diversitatibus structum aemularum invicem substantiarum*. Vgl. die *contrarietates elementorum* adv. Marc. II, 29, Ende; *contrarietates nati et innati, visualitatis et caecitatis, juventae et senectae, sapientiae et insipientiae de anima* 29, (II, 603, u.). Zu *universus, diversus, contrarius* vgl. auch de anima 8, Anfang (II, 566 f.).

Speziell gegen Marcion kämpft er für den Deus bonus et justus, damit diversitates in Gott, sozusagen polarische Gegensätze innerhalb der Gottheit verfechtend. Und hier springt wohl schon in die Augen, wie die „Diversität der Charismen“ in Jesu Person zu verstehn ist. Auch er ist ihm bonus et justus, wie er andrerseits tapfer und demütig, ernst und milde zugleich ist. An diesen Gedankenprocess des Verfassers selber gemessen kann denn schliesslich der Ausdruck diversitas, dem Vorwurf der Mattheit entrückt, in der That als die bessere Wendung, weil als die praegnantere, dastehn.

Doch wir eilen zum Ende. Selbst jenes signum und dignum, wie es Antimarcion bietet, lässt sich trotz Corssen¹⁾ verteidigen. Wo immer die überlieferte Lesart einfachen Widersinn bietet, wird man, die Ehre des Autors gegen Abschreiberunglimpf verfechtend, zur Conjectur sich bequemen; wo hingegen dies minder der Fall ist, wird man wohl wiederholt überlegen, ehe der bequemere Weg der raschen Vermutung beschritten wird; dieser letztere ist um so verlockender, als er auch geistreicher scheinen will. In diesem Fall fehlt doch viel, dass die Lesart Widersinn böte. Der „Zeichen“ von Gott giebt es mancherlei: „monstruose“ und nicht monstruose. Das „monstruose“, so heisst's hier, sei von Gottes Seite her „würdiger“. Ja, müsste hier, was ich nicht leugne, der Text der „Juden“ in Wahrheit als der innerlich concinnere gelten, so würde mir daraus noch nicht folgen, dass Tertullian jenes dignum nicht dennoch selber geschrieben hat. Man vergleiche die Lesart vivere, welche wir früher erörtert, und was von Incongruenzen bemerkt ward, welche da, wo ein jüngerer Text einen älteren aufnimmt, sich einstellen. An Versuchungen zu jenem dignum fehlte es dem Verfasser mit nichten: das Deo dignum war längst ihm zum Lieblingsthema geworden.²⁾ Es wäre zudem nicht undenkbar, dass die massvolle Schätzung der „Zeichen“, wie der Mann sie gelegentlich ausspricht, an dieser

1) S. Corssen S. 7. Anm. Vgl. adv. Jud. 9 (II, 721, u.): Signum autem a deo, nisi novitas aliqua monstruosa fuisset, signum non videretur. adv. Marc. III, 13 (II, 139, o.): Signum autem a deo, nisi novitas aliqua monstruosa, tam dignum non fuisset.

2) Vgl. u. a. das dreifache digne Scorpiace 3, Anfang; das deo indigna adv. Prax. 16 (II, 675, m.). Das sind nur geringe Proben, wie sie mir augenblicklich zur Hand sind.

Stelle mit anklingt¹⁾ und die paronomastische Neigung dazu das übrige thäte. — Nicht bedeutend ist die Veränderung, wenn statt „subnervare“ der „Juden“ ein „nervos succidere“ eintritt.²⁾ Das erstere ist afrikanischer, speziell apulejischer Ausdruck. So mag der noch jüngere Autor hier apulejisch geredet haben. Nur dass doch der Madaurensen mit dem Wort ein „entkräften“ bezeichnet und von „Sehnen durchschneiden“ nichts sagen will: also doch wieder wirkliche Besserung. Nebenbei sei noch erwähnt, dass ein „valde absurdum“ der „Juden“ durch des Autors solenneres „rideo“ in dem späteren Werke ersetzt ist.³⁾

5. Die Zeit.

Aus dem vorigen konnte erhellen, dass die Schrift *Adversus Judaeos* vor 209⁴⁾ geschrieben ist. Gegen Grotemeyer'sche Seltbarkeit: die „Juden“ gehören dem Phryger, wird auf den „Propheten“ zu weisen sein, den erst Antimarcion einschmuggelt. Auch habe ich früher die Zeitfrage bereits ausdrücklich erörtert und die Schrift den frühesten beigelegt. Ich habe hier nichts zurückzuziehen, was irgendwie von Belang wäre. Trotzdem giebt es freilich Gesichtspunkte, die teils mir früher entgangen sind, teils auch an der früheren Stelle nicht hinreichenden Raum fanden. Bei der Schwierigkeit dieser Zeitfragen, bei ihrer Verknüpftheit zugleich mit den Fragen der Einheit und Echtheit, bei dem Umstand, dass der einzige Kritiker, der die Einheit bündig verteidigte, in der Zeitfrage geirrt hat, will ich hier weiter ausholen und zunächst bei der ferneren Darlegung die Schrift als flottierendes Gut, der Verankerung harrend, betrachten. Der Rest unserer Untersuchung stehe auf eigenen Füßen und verschmähe zunächst selbst die Hülfe, die die früheren Abschnitte leisten könnten. Nur wenn eine Menge von Linien, von den Schriften des Autors ausgehend, nach einem Punkte zusammenlaufen, wird

1) S. meinen „Tertullian“ S. 281 f. *Adv. Marc.* III, 3, Anfang. Da diese Erörterung grade im 3. Buch wider Marcion voraufgegangen war, so erscheint es mir sehr wohl denkbar, dass die Erinnerung nachwirkt. Die Bedeutung der *virtutes* und *signa* (s. II, 124, ganz o.) hatte er Marcion gegenüber im Interesse der Betonung der Weissagungen herabgesetzt.

2) Oehl. III, 651. — LXX: *ἐνευροζόησαν*.

3) Oehl. III, 646.

4) D. i. vor *adv. Marc.* III.

ein möglichst begründetes Facit in Betracht der Zeit gewonnen sein. Um selbst die mindest wahrscheinlichen Zeiträume mit zu durchforschen, beginnen wir mit den spätesten Schriften, um Schritt für Schritt von da aus zu den frühern uns rückwärts zu wenden.

Weit von den „Juden“ getrennt erscheint da die Schrift von der Keuschheit. Und doch enthält sie Gedanken, die wohl zur Vergleichen herausfordern. Jene nämlich Söhne Rebekka's, die die Schrift an die Juden erörtert, sie geben in mässiger Umformung auch dem Späten noch Leitgedanken, mit denen der römische Gegner, bekanntlich Kallist, bekämpft wird. Es handelt direkt sich hier freilich um das Gleichnis vom Verlorenen Sohn, das aber, wie die Stelle erhärtet, in sehr erkenntlicher Weise an die Söhne Rebekka's heranrückt.¹⁾ Aber wie spröde verhält sich die späte Schrift zu den „Juden“. Schon das bedeutet doch fast Verleugnung eigener Vergangenheit, wenn formell die frühere Ansicht als eine fremde behandelt wird.²⁾ Da ihm jetzt durchaus daran liegt, den verlorenen Sohn als den Heiden, der zu Christus sich wendet, zu deuten, aber um keinen Preis als den Christen „der zweiten Busse“³⁾, so muss ihm die ältere Form jetzt unter den Händen zerbrechen. Der verlorene Sohn ist ihm freilich das christlich gewordene Heidentum, wie der jüngere Sohn in den „Juden“ ihm ja dasselbe bedeutet hatte. Aber da eben der Christ doch nie in die Fremde hinauswandert, um dann am heimischen Herde noch schliesslich den Vater zu finden, so wird hier ein Vorbehalt not, dieser Sohn muss hier qualifiziert werden. In dieser Qualifizierung liegt denn auch in der That eine Welt von inzwischen bestandenen Kämpfen, von innerkirchlichem Streit. Die einfältige Weise, laut welcher der jüngere Sohn alle Heidenchristen bedeutete, das „nos nationes“ der „Juden“ liegt hier in weitester Ferne.

1) Dies zeigt sich (de pud. 8. II, 807) schon in der äusseren Form: „Duos enim populos in duobus filiis collocant, Judaicum majorem, Christianum minorem“. Vgl. adv. Jud. cap. 1 (II, 702): major populus, i. e. Judaicus minor populus, id est Christianus. Selbst darin, dass die in die Augen fallende Analogie mit den Ausführungen der „Juden“ ihm hier nicht in den Sinn kommt (ganz anders adv. Marc. III, 24. II, 157), scheint sich die grosse Zeitferne anzukündigen.

2) „collocant“ s. die vorige Anmerkung.

3) vgl. auch meinen „Tertullian“ S. 468.

Ähnlich verhält sich die Fastenschrift. Die „Juden“ erörtern einst einen Fall der Geschichte Zippora's. Dass diese, von dem Engel genötigt, ihren Sohn auf der Reise beschnitten hat, konnte, so hiess es dort, ein Gesetz nicht für Israel gründen.¹⁾ In den „Fasten“ erlebt man den Umschlag dieser ihm nun veralteten Ansicht: insofern ein Einzelgelübde — sogar ein blosses Gelübde — „durch die Autorität des Genehmigers“ allerdings später Gesetz wird.²⁾ Ist dies das vollendete Gegenteil seines dereinstigen Grundsatzes, so ist späte Konsequenz einer Eigenart, die schon in den „Juden“ hervortritt, nämlich seiner spielenden Deutung des grossen Liebesgebotes³⁾, dass sich dem alternden Manne der Wortsinn desselben verflüchtigt. Die Etappen dieser Verflüchtigung bis zu der Fastenschrift hin lassen sich genügend verfolgen. Hatte er in den „Juden“ die Nächstenliebe einfach auf Selbstliebe ausgedeutet, allerdings auf rechte und heilige, so ist es Nüancierung der Anschauung, wenn der Seele des Menschen sein Körper als wertester Nächster gezeigt wird⁴⁾, oder, kühner, der Herrgott selber als „nächster Verwandter“ betrachtet wird.⁵⁾ All dies weist zurück auf die Grundstelle, wo einst die Paradiesesgeschichte zu der Frage gedrängt hatte, wie bei der Einsamkeit Adams das Liebesgebot wohl in Kraft trete, bezw. wie Moses zu Adam, Sinai zu Eden sich stelle.

Als weitere spätere Ausdeutung eines Urtextes der „Juden“

1) adv. Jud. 3. Consideremus itaque quod non potuerit unius infantis coacta circumcisio omni populo praescribere et quasi legem hujus praecepti condere.

2) de jej. 11 (I, 868, o.) tamen et votum, cum a deo acceptatum est, legem in posterum facit per auctoritatem acceptatoris.

3) adv. Jud. 2 (II, 703, m.): si proximum diligere, id est semet ipsos.

4) de res. carn. 63 (II, 550, m.) quid, anima, invides carni? Nemo tam proximus tibi, quem post dominum diligas; vgl ebendas. 9 (II, 479, u.) diligit carnem tot modis sibi proximam.

5) Scorp. 3 (I, 504, o.) itaque tria milia hominum a parentibus proximis caesa, quia tam proximum parentem deum offenderant. — In de jej. 3, Schluss scheint sich ein schliessliches Facit dieser spielenden Behandlung anzukündigen. Scimus . . . quam facile dicatur, Opus est . . . diligam deum et proximum tanquam me. Darin, dass Phrasen leicht sind, hat er ja zweifellos recht. Aber es ist doch bezeichnend, dass man dem strengen Faste, der mit dem Wortlaut des Liebesgebotes doch auch ein leichtes Spiel getrieben hatte, dies Liebesgebot „unter die Nase reibt.“

erscheint in *resurrectio carnis* die Fassung des Heiligen Landes im Sinne von: Leib des Erlösers. Hier hatten die „Juden“ ja schon neben „Rationalismus“ auch Mystik. Sie gingen aus von dem Psalmwort: die Erde gab ihre Segnungen, um mit echt tertullianischer Eile zur Genesis hinüberzubiegen: gemeint sei in jenem Psalmwort die *terra virgo* der Thorah, die noch nicht von Regen befeuchtet, von Wolkenbrüchen befruchtet, den Rohstoff zu Adam geliefert, grade wie nachher der Messias von einer anderen *Virgo* geboren ward.¹⁾ Sehr ähnlich *resurrectio carnis*. Die Juden, sagt diese Schrift, hoffen nur auf irdische Dinge und verstehn unter heiliger Erde die Scholle des jüdischen Bodens, während diese heilige Erde vielmehr das Fleisch unseres Herrn ist. Diese kühne verblüffende Mystik fließt aus der früheren Quelle; überraschend im nächsten Zusammenhange, geformt und fertig hervortretend wie Minerva aus Jupiters Haupte, ist sie nur recht zu verstehen mit den „Juden“ als Auslegern. Die Nüancierung ist klar: an die Stelle der *terra virgo* tritt das Land von Dan bis gen Berseba, und beide sind schliesslich Symbole des heiligen Leibes des Meisters.

Sehr belehrend ist „Marcion“ V.²⁾ Der Gedanke der „Juden“ wird aufgenommen, dass mit der Erscheinung des Herrn die Zeit der „Gaben“ zu Ende geht. Aber wie neu ist der Zusatz, jener vorsichtige Vorbehalt, dass eben dieses Ende der Gaben doch nur für Israel gelte. Wie bestimmt wird die Ansicht hier abgewiesen, dass auch in der christlichen Kirche die Zeit der Gaben vorbei sei. Nach jedem ähnlichen Vorbehalt sucht man in den „Juden“ vergeblich, so vergeblich wie nach dem „Propheten“, den erst Antimarcion nachliefert. Und dennoch sollen die „Juden“ ein montanistisches Buch sein!

Dass auch der „*praelator populus*“ im dritten Buch gegen Marcion auf die „Juden“ zurückweist, als Reminiscenz an dieselben und zugleich als prägnanteste Kürzung, wird zum Gewissen zu zählen sein.³⁾

Wichtiger sind freilich für uns die früheren Schriften des Autors. Zunächst und vor allem die „Einreden“ mit ihrer Notiz

1) *adv. Jud.* 12 (II, 735, m.) vgl. *de res. carn.* 26 (II, 501, m.).

2) *adv. Marc.* V, 8 (II, 297), vgl. *adv. Jud.* 8. 13. (II, 718. 738). Zusatz: „*quantum ad Judaeos*“.

3) Vgl. Oehl. II, 157 mit Oehl. II, 702.

über Streitgespräche¹⁾, die zu ihren Zeiten im Schwang sind. Eine Streitrede ging ja voran auch dem Buche *Adversus Judaeos*. Freilich die Colloquenten sind andere: dort der Judengenosse samt Anhang, und hier gnostische Ketzer. Aber schon das ist bemerkenswert, dass in irgend einer Weise auch hier eine Schrift, das Buch von den Einreden nämlich, als Gesprächsniederschlag dasteht. Erwägt man auch die Streitunterredungen im zeitlich benachbarten „Götzendienst“²⁾, so scheint sich bezeichnend ein Zeitraum von Disputationen zu bieten, dem bei Lebzeiten des Autors kein ähnlicher mehr zur Seite steht. Das Wichtigste aber wird sein, dass der Schriftsteller jetzt eine Abneigung gegen solche Gewohnheit gefasst hat, und dass das Gespräch mit dem Juden eine ähnliche Verstimmung zurückliess. Die Zwiesprachen mit den Ketzern bereiteten ihm lediglich „Kopfschmerzen“; bei der Streitunterredung mit Israel erfasst ihn ein ähnliches Missbehagen, wenn bei dem Lärm der Debatten „die Wahrheit durch Nebel verdunkelt wird“.³⁾ Dass dabei die Methode der Streitreden, die ihm so wenig behagt haben, durchaus eine ähnliche war, ergibt sich mit völliger Deutlichkeit: in einem wie dem anderen Falle ward mit Schriftgründen gestritten. Am bittersten redet er doch nun in Bezug auf die Debatten mit Ketzern. Eine Reihe von Einzelerfahrungen bildet, wie es scheint, eine Leiter, auf deren äusserste Sprosse er tritt zur Zeit jener „Einreden“: fort mit sämtlichen Schriftdebatten gegenüber der Gnosis! Und dass er an literarische nicht denkt, scheint⁴⁾ der Antimarcion darzuthun, auch *resurrectio carnis*, auch *de carne Christi* u. a. Die Verstimmung, die ihn beherrscht, scheint wirklich wesentlich eingeschränkt auf disputatorische Kampfgänge: diese Streit-

1) cap. 15 *hunc igitur potissimum gradum obstruimus non admit-
tendi eos ad ullam de scripturis disputationem*. Ja er sagt (cap. 16)
der Apostel sowohl wie der Herr verbieten — indirekt — jede Disputation
mit Haeretikern. Auch komme nichts dabei heraus, als *stomachi eversio
aut cerebri*. — Dass von mündlichen Verhandlungen und zwar zunächst
ausschliesslich von solchen die Rede ist, zeigt II, 16 ganz unten: *novis
vocibus aures accommodare*.

2) *de idolol.* 17 (I, 97, m.) *hinc proxime disputatio oborta est, an ser-
vus dei alicujus dignitatis aut potestatis administrationem capiat*.

3) *adv. Jud.* 1.

4) doch s. die obige Anm. 1.

form scheint ihm verleidet. So will es kaum glaublich dünken, dass gleichviel, ob Jude ob Gnostiker zu disputieren gesonnen sind, er nach den Einreden noch in fernere Wortkämpfe willigt, mit anderem Wort, dass die „Juden“ nach den Einreden fallen. Hat er wirklich seinen Vorsatz befolgt, mit den Gnostikern mindestens mündlich nicht in fernere Debatten sich einzulassen — und nichts zeigt, dass er ihm untreu ward — so wird er die Juden kaum glimpflicher in dieser Beziehung behandelt haben, denen er ja niemals, wie Marcion, die christliche „Bruderhand“ bieten kann.

Noch ein anderer Grund wird befürworten, die „Juden“ vor den Einreden anzusetzen. Es mag ja wenig bedeuten, dass das Wort vom Tropfen am Eimer in so stark contrastierender Weise in beiden Schriften verwandt wird: in den „Juden“ das stolze Judentum, sich hinter dem Propheten verschanzend, seinen Hochmut an Jesaias nährend, hier die Heiden, nach des Schriftstellers Ansicht, nichts vor dem Herrn als solch Tropfen.¹⁾ Wichtiger ist, dass die Einreden eine Art hermeneutischen Fortschritts gegenüber den „Juden“ bekunden, nämlich in Formulierung des Grundsatzes: kein einziges einzelnes Gotteswort sei so diffusen Characters, dass man, dessen Wortlaut betonend, den Sinn der Worte vergessen dürfe.²⁾ Dies ruft uns die „Juden“ zurück, da, wo sie so „rationalistisch“ das „Holz des Fluchs“³⁾ aus dem Nexus der einzelnen Stelle erläuterten, wie das des Mannes Gewohnheit in dem Judenbuche gewesen ist. Wäre jetzt der allgemeinere Grundsatz der Einreden ihm schon geläufig, ich meine, hier war es am Platz diesen Grundsatz bestimmt zu verwerten, ja ich meine, er wäre verwertet worden: auch jenes Wort von dem Fluch ist nicht so diffusen Charakters, dass man, den Wortlaut betonend, den Sinn darüber vergessen darf. Gewandter, principieller verfährt er — geraume Zeit nach den Einreden — im Antimarcion wirklich, indem er die mystische Einzigkeit des Kreuzesfluches hervorhebt⁴⁾, und so dem exegetischen Grundsatz

1) vgl. de praescr. 8 (II, 10, u.) mit adv. Jud. 1.

2) de praescr. 9, Anfang: nulla vox divina ita dissoluta est et diffusa, ut verba tantum defendantur, et ratio verborum non constituatur.

3) vgl. hier S. 54 Anm. 1.

4) sed hujus maledictionis sensum differo, dignae sola praedicatione crucis adv. Marc. III, 18 (II, 146, o.). Das ist eben das entschie-

der Einreden grössere Ehre macht. Die geringere Gewandtheit der „Juden“ weist diesen einen früheren Platz an.

Auch die Schutzschrift deutet nach rückwärts. Will man allgemeinere Gründe geschichtlicher Art hier zulassen, so ergibt sich im ganzen als wahrscheinlich, dass die Judenfrage erörtert, das Gespräch mit dem Juden gehalten wurde, ehe die heidnische Feindschaft ihr Haupt mächtig erhoben hatte. Ohne Not engagiert man sich nicht in Kämpfe mit anderen Gegnern, während grade ein gewaltiger Mann uns den starken Fuss auf den Kopf setzt. Was die „Juden“ von heidnischer Feindschaft wirklich durchblicken lassen¹⁾, reicht auch nicht entfernt an das Bild, das die Schutzschrift so machtvoll entrollt hat. Auch von den frischen Erfahrungen, welche die Schutzschrift vermeldet, von jenem jüdischen Buben, welcher den Erlöser verhöhnt hat, sieht im Gespräch mit dem Juden nicht die mindeste Spur durch. Andererseits zeigt schon die Schutzschrift ihn zweifellos im Besitz einer so umfassenden Kunde von jüdischer Art und Besonderheit, dass es leicht fällt, den Anwalt der Christen gegenüber den heidnischen Machthabern auch als früheren Christentums-Anwalt gegenüber den Juden zu denken. Fastenpraxis, Beschneidung, Sabbate werden gestreift, also grade auch solche Materien, welche die „Juden“ behandeln. Dazu kommt noch, dass ähnliche Vorlesungen, wie die in den „Juden“ erwähnten, zu deren Behuf die Debatten ja nachträglich fixiert wurden, auch in der Schutzschrift erwähnt werden.²⁾ Allerdings, wie die Streitgespräche, von denen die Einreden handeln, mit Gnostikern, nicht mit Israel in Karthago geführt werden, so haben die „Lektionen“ der Schutzschrift nicht mit der Judenbekämpfung, sondern sicher mit der Befehdung der Christen durch Heiden zu thun gehabt. Es ist hier die Rede von Vorlesungen, welche „auf dämonische Eingebung“ in Karthago gehalten werden, welche „Gottes Wege verhöhnen“ und deren „Gelärme vom Übel ist.“ Die Lesenden

denste Gegenteil einer dissoluten und diffusen Fassung des Wortes. Man vergleiche hier Corssen S. 25.

1) Die einzige Stelle steht cap. 9 (II, 723, m.) *diabolum qui ad hoc se regnare putat, si sanctos a religione dei deturbat.*

2) (daemones) *dispositiones etiam dei et tunc prophetis contionantibus excerpunt (oder exceperunt?) et nunc lectionibus resonantibus carpunt.* apol. 22 (I, 209, o.).

sind zweifellos Heiden, und der Vorgang erinnert durchaus an das geistige Leben der Hauptstadt, an jene Vorleserwut, die am Tiberstrande zuhause war, an die Menge von Recitatoren, die von Thorheit und Eitelkeit strotzten.¹⁾ Waren jene Lektionen Karthago's, von welchen die Schutzschrift geredet hat, wie gesagt, zweifellos heidnische, auf das Unheil der Christen gemünzte, so hatte die Macht der Zeitsitte doch auch christliche Kreise ergriffen, und Tertullian hat selber der Vorlesersippe mit angehört. Die „Juden“ vermehren die Absicht, das Ergebnis der Judendebatten für „Vorlesungen“ zu nutzen. Ja viele seiner früheren Schriften, nämlich auch abseits von den „Juden“, sind als Vorlesungen gedacht und zunächst für solche benutzt worden.²⁾ Erst später weicht diese Gewohnheit der direkt literarischen Arbeit, wo dann das „lector“ der Anrede³⁾ die neue Thatsache klarstellt. Die Schutzschrift dürfte als Zeitgrenze in diesem Punkt zu betrachten sein. „Spectacula“, „Cultus“ sind Vorträge, die Einreden sind es schon nicht mehr.⁴⁾ Damit scheint denn die kritische Stimmung, die aus der Schutzschrift herausredet über heidnisches Vorleser-Unwesen, sich vortrefflich zusammen zu reimen. Diese Form der geistigen Mitteilung, gemissbraucht wie er sie sieht durch jene „dämonischen“ Vorleser, wird von Stund an ihm minder sympathisch. Das Missbehagen am Vorlesen zieht jetzt weitere Kreise; er betritt in der Schutzschrift selber den „Weg schweigender Kundgebung.“⁵⁾ Auch daraus möchte ich schliessen, dass jene „Lektionen“ der „Juden“, zu denen er sein Zwiegespräch umschuf, der Schutzschrift selber vorausgingen: ein Ergebnis, parallel jenem anderen, dass das Disputieren ihm leid wird.

1) Vgl. hier S. 24 Anm. 1, auch Martin Hertz Renaissance und Rococo in der röm. Lit. Berlin 1865. S. 29. Allerdings auch glänzende Vorträge wussten solche Virtuosen zu halten. Näheres s. auch bei Friedländer Sittengesch. Roms III, 372 fg.

2) S. meinen Aufs. Kultus-Stätten und -Reden der Tertullianischen Tage in Luthardt's Z. S. für k. W. u. k. L. 1885. S. 207.

3) auch wohl inspector (II, 335, u.).

4) haec in fide veritatis cum otio perlegentibus pax et gratia dei nostri Jesu Christi in aeternum. Schluss von de praescr.

5) liceat veritati vel occulta via tacitarum literarum ad aures vestras pervenire apolog. 1 (I, 133, o.). Der Gegensatz von Vorlesungen schwebt hier allerdings nicht direkt vor.

Unterstützt wird die obige Ansicht durch zahlreiche andere Daten, die zunächst spezieller beweisen, dass Gedankenkreise der „Juden“ durchaus schon der Schutzschrift mit zugehören.¹⁾ So weist die „vermehrtere Zucht“ auf die Streitschrift in Gedanken wie Ausdruck²⁾, die „gehörnten Götter“ der Schutzschrift erinnern an die hier nur noch kühnere Streitschrift, die selbst den „gehörnten Christus“ niederzuschreiben gewagt hat.³⁾ Wenn die Schutzschrift die Verehrung von „Holz“ auf das Conto der Heiden gesetzt hat, so scheint ihm der „Holzkönig“ vorzuschweben, den er als dumme Entstellung des „Königs am Holze“ ins Auge fasste.⁴⁾ Hilft ihm „Vergil“ in den „Juden“, so ist das begreiflich bei dem, der jedenfalls auch in der Schutzschrift den Mantuaner citiert hat.⁵⁾ Ist der Doppeladvent des Christ ihm der wichtigste Streitpunkt der „Juden“, so liegt ihm auch in der Schutzschrift der Kernpunkt des Kampfes schon hier.⁶⁾ Wenn die Rechnung der Danieljahrwochen im Buch an die Juden stützig macht, der vergleiche auch hier, wie die Schutzschrift das Zeitalter Mosis herausrechnet, Berechnungen, langweilig, weitläufig, nach Ansicht des Autors, nicht schwierig.⁷⁾ Selbst ein synonymischer Unterschied, so besonders bezeichnend und wichtig für die Gesamtauffassung der Streitschrift, — wir meinen: *populus, gens* — findet sich auch in der Schutzschrift.⁸⁾ Kommt

1) Schon das *sine homine, sine deo rege* apol. 21 (I, 196) klingt in merkwürdiger Weise an einen Grundgedanken der „Juden“ an. S. hier S. 40. Anm. 1.

2) *adv. Jud.* 2 (II, 704, o.) *quid enim mirum, si is auget disciplinam qui instituit?* vgl. *apolog.* 21 (I, 197, o.) *ob disciplinae auctioris capacitatem.*

3) *apolog.* 21 (I, 197) *deum patrem passus est squamatum aut cornutum aut plumatum;* vgl. *ad natt.* I, 14 (I, 335, u.) *de bove et de ariete et hirco cornuti dei;* vgl. auch (inhaltlich) *de spect.* 23 (I, 55, o.): *Saturno et Isidi et Libero* (sämtlich gehörnte Götter). — Die Stelle in *adv. Jud.* 10 (II, 728, m.): *(Christus) hoc more cornutus;* vgl. ebendas. cap. 13 (II, 737, o.) *cornua crucis.*

4) *apolog.* 16 (I, 177): *cum lignum aliquod propitiatur etc.;* *adv. Jud.* 10 (II, 729): *ne forte lignarium aliquem regem significari putetis.*

5) *adv. Jud.* 10 (II, 728, m.) mit Oehler's Note; vgl. überhaupt den früher citierten Aufsatz im *Philologus* S. 739—741.

6) Vgl. I, 200 und II, 739.

7) Vgl. I, 188. 190. 191. mit II, 717 ff.

8) *populus, gens* s. I, 196, II, 702 (allerdings auch II, 198, II, 492).

dazu noch, dass auch die Schutzschrift mit Justin's Dialog sich bekannt zeigt, also mit der wichtigsten Fundgrube, aus der die Streitschrift geschöpft hatte¹⁾, so wird die Ideengemeinschaft als eine erhebliche gelten müssen. Erwägt man endlich gebührend die völlig verschiedene Front, (dort Heiden, hier Juden die Gegner), so wird wahrscheinlich gemacht sein, dass die zeitliche Nähe der Schriften eine entsprechend erhebliche ist, oder dass, das vorige mitgerechnet, die Streitschrift ein wenig früher als die Schutzschrift verfasst ist.

Die „Nationen“, der Schutzschrift benachbart, darf man in Kürze behandeln. Die „Pflanzschule unserer Verlästerung“, wie dort die Judenwelt heisst, erinnert in Gedanken und Ausdruck an unsere Judenbekämpfung²⁾ und zeigt wie die „Juden“ zugleich den alten justinischen Hintergrund. Die „Assyrer, die Meder und Perser, die Aegypter und endlich die Römer“ in ihrem stattlichen Aufmarsch können kaum die Verwandtschaft verleugnen, welche sie mit einem Abschnitt der Danielrechnung verbindet.³⁾ Und, was die Hauptsache sein wird, schon der Titel von *Ad nationes* bezeichnet jenen wichtigen Markstein in dem Wortgebrauche des Schriftstellers, welcher fast gebieterisch hindert, die „Juden“ gegenüber den „Völkern“ als die spätere Kundgebung anzusetzen.

De idololatria ist wichtig, insofern hier Gedanken des Autors über den Kriegsdienst als Knechtsdienst nach Art der „Juden“ zur Sprache kommen, umsomehr noch, als dies im Unterschied von späteren Schriften geschehen ist. Sind abstraktere Freiheitsgedanken dem jüngeren Schriftsteller eigen⁴⁾, so nun ganz besonders dem „Götzendienst“. So betont dieses Buch ja den Unterschied zwischen Joseph und Daniel einer- und „Christi Gefreiten“ andererseits⁵⁾ und bespricht die Frage vom Kriegsdienst

1) Vgl. I. 198 (*λόγον προβάλλειν*) mit *Dialogus* ed. Otto S. 203.

2) *ad natt.* I, 14 (I, 335) *quod enim aliud genus seminari est infamiae nostrae?* — *adv. Jud.* 13 (II, 738, o.) *ab illis enim incepit infamia.*

3) *ad natt.* II, Schluss; vgl. *adv. Jud.* 8 (II, 717).

4) *apolog.* 34 (I, 240) *Ceterum liber sum illi (imperator);* vgl. die Erörterungen in *de fuga* 12 (I, 487, m.) *a tributariis scilicet, non a liberis debitus.* Man vergleiche auch den Standpunkt Sperat's in den *Scillitaner-acten*: er kennt nur den „König Jesus“.

5) *jam nunc qui de Joseph et Daniel argumentaris, scito, non semper comparanda esse vetera et nova, rudia et polita, coepta et explicita, servilia et liberalia. Nam illi etiam condicione servi erant; tu vero nullius servus, in quantum solius Christi de idolol.* 18 (I, 99).

im Sinn einer Immunität der Christen vom „knechtischen“ Söldnertum. Es findet einen mächtigen Unterschied zwischen Jesus Nave vor Alters und den Dienern des anderen Jesus, der Petro das Schwert aus der Hand nahm.¹⁾ Mit dem Hinweis auf jüdischen Kriegsdienst den Kriegsdienst der Christen beschönigen heisst ihm einfach auf Spässe sich legen. Dies ist völlig der Standpunkt der „Juden“. Nachdem er den ewigen Sabbat, wie einst Justinus, erörtert, bemerkt er, von „knechtischem“ Werk müsse man allezeit feiern.²⁾ Was ihm „knechtisch“ bedeutet, wird ausgeführt: solch knechtisches Werk sei der Kriegsdienst³⁾, ein Werk, das nach Gottes Gebot in alten Tagen erlaubt, aber neuerdings nun verboten sei. Diese völlige Gleichheit der Anschauung wird nun gerade dadurch so wichtig, dass der spätere Schriftsteller zweifellos seinen Standpunkt etwas verschoben hat. Er retraktiert ihn nun dahin, nämlich in der Schrift von dem Kranze, dass Kriegsmann werden verpönt, aber Kriegsmann bleiben erlaubt sei.⁴⁾ Hat auch das Buch wider Marcion, die „Juden“ bezeichnend verändernd⁵⁾, jener Kranzschrift Rechnung getragen, so stehen die „Juden“ selber durchaus bei der Schrift von dem Götzendienste auf jenem früheren Standort, der den Kriegsdienst völlig in Bann thut. Selbst jenes Paradiesesverbot, in den „Juden“, (wie wir sahen), erörtert, findet in der Schrift von dem Götzdienste eine bündige Stil-Parallele, so dass der benachbarte Ursprung auch dadurch wahrscheinlich gemacht wird. Wie den „Juden“ die Gebote vom Sinai in dem Eden-Verbote beschlossen

1) Moses, Aaron, Johannes mögen an den Kriegsmann erinnern, agmen agit et Jesus Nave (dieser mehrfach in den „Juden“), bellavit et populus, si placet ludere. de idolol. 19 (I, 101, u.).

2) adv. Jud. 4 (II, 708, o.) unde nos intelligimus magis sabbatizare nos ab omni opere servili semper debere.

3) II, 709: nec dubium est opus servile eos (populum Israël) operatos, cum praedas belli agerent ex dei praecepto.

4) de cor. 11 (I, 444) plane si quos militia praevenitos fides posterior invenit, alia condicio est.

5) Lehrreich ist die Vergleichung von adv. Marc. II, 21, Schluss (II, 110) mit den obigen Stellen der „Juden“. Statt des opus servile der Juden tritt hier ein humanum ein. Noch wichtiger ist adv. Marc. IV, 12 (II, 185): statt des opus servile steht ein opus humanum oder ein opus tuum, quod quisque ex artificio vel negotio suo exequitur. Auf eine genauere Analyse können wir uns hier nicht einlassen.

sind, so begreift hier der Cultus der Götzen eine Musterkarte von Sünden: Mord, Ehebruch, Trug, Ungerechtigkeit, Trunkenheit¹⁾: also ganz die gleiche Manier, das Eine in eine Vielheit zu spalten und, mehr oder minder mystisch, geheimen Zusammenhang aufzuspüren.

Mit den „Schauspielen“ naht nun die Zeit, in welcher wir nach dem bisherigen die Schrift an die Juden vermuten mussten. Auch hier klingen die „Juden“ an. „Aegypten“, sagen die „Juden“, „heisst bei Jesaias öfter der gesamte bewohnte Erdkreis mit Hinweis auf einen Fluch und einen herrschenden Aberglauben“.²⁾ Sehr ähnlich das Buch von den Schauspielen: „Aegypten und Aethiopien wird die Drohung Gottes zu teil, während alle sündigen Völker — „a specie ad genus“ verstanden werden“. Die nahe Verwandtschaft des Ausdrucks wie des Gedankens ist einleuchtend: nur dass doch der biblische Hintergrund im Schauspielbuche erweitert³⁾ und, was nicht ganz ohne Wichtigkeit, das logische Schema gegeben wird. Die „Juden“ scheinen vervollständigt, Gedanke und Ausdruck gefördert, und somit die Ansicht bestärkt zu sein, dass wir nicht nur in namhafte Zeitnähe der Schrift an die Juden gelangt sind, sondern auch dass die „Juden“ doch früher als die Schrift von den Schauspielen ausgehe.

Auch die Schrift von der Taufe liegt nahe, wie mannigfach zu erweisen steht. Aber während soeben die „Schauspiele“ uns Symptome gezeigt haben, die zu den „Juden“ zurückweisen, deutet hier alles darauf, dass die „Juden“ der Taufschrift gefolgt sind. Dies beweist schon die Weise, wie die „Juden“ die „Taufe“ aufnehmen. Der Christus sanctificans aquas ist eine prägnante Verkürzung eines Lieblingsgedankens der Taufe. Auch die piscina Bethsaida, in den „Juden“ flüchtig vorbeiziehend als ein Beispiel entzogener Gnaden, nimmt die breitere Erörterung auf, die in der Taufe voranging. Das Gleiche findet auch statt in Bezug auf das Leidensholz bzw. den Christ als das „Holz“.

1) de idolol. 1.

2) adv. Jud. 9 (II, 723, o.) sic et Aegyptus nonnunquam totus orbis intelligitur apud illum, superstitionis et maledictionis elogio. Vgl. de spectac. 3 (I, 23, u.) cum Aegypto et Aethiopiae exitium comminatur, utique in omnem gentem peccatricem praejudicat, si omnis gens peccatrix est Aegyptus et Aethiopia, a specie ad genus etc.

3) Aethiopien anlangend mag Ezech. 30, 5 vorschweben.

welches bitteres Wasser zu süßem macht; bei der *petra* Christus steht's ebenso.¹⁾ Ähnlich ist ferner die Weise, wie die Taufe des Herrn besprochen wird, wie auch sonst noch an Ecken und Enden die Verwandtschaft der Bücher hervorbricht. Zwei Stücke des „Kleides des Glaubens“, so lautet der in der „Taufe“ formierte etwas seltsame Ausdruck²⁾, — soll heissen des Glaubens Beziehung auf Geburt und Leiden des Herrn — kehren nicht nur im „Judenbuch“ wieder, sondern sie treten hier auf mit dispositioneller Bedeutung und mit begrifflichem Nachdruck.³⁾ Wenn auch das *chrisma* des Königs und Priesters⁴⁾ ähnlich erörtert und der Wortvorrat beider Schriften als ein verwandter befunden wird, so wird wie die Priorität so die Nähe der Taufschrift verbürgt sein.

Um so mehr, als auch noch ein Einzelzug von echter Beweiskraft hinzukommt. Von des Herrn Advent in der Niedrigkeit am Schlusse der „Juden“ handelnd, hebt der Verfasser hervor, dass der Teufel den Judas berückte, und bemerkt, dass der erstere diesen „selbst nach der Taufe versucht hatte.“⁵⁾ Ich meine, diese letzte Bemerkung ist zunächst der Erklärung bedürftig, und sie wird im Baunkreis der „Juden“ ihre volle Erklärung nicht finden können. Dem Juden gegenüber erscheint die Be-

1) Hier habe ich einige Sätze fast unverändert aus „Abfassungszeit“ S. 47 herübergenommen.

2) *de bapt.* 13, Anfang. Abraham's Glaube war eine *fides nuda ante domini passionem et resurrectionem*. At ubi *fides aucta est credendi in nativitatem, passionem resurrectionemque ejus, addita est ampliatio sacramento . . . vestimentum quodammodo fidei*.

3) *adv. Jud.* 8, Anfang: *itaque requirenda tempora praedictae et futurae nativitatis Christi et passionis ejus et exterminii civitatis Hierusalem*; cap. 9, Anfang: *incipiamus igitur probare nativitatem Christi etc.*; cap. 10. Anfang: *de exitu plane passionis ejus ambigitis*. Dass der Verf. auf die Auferstehungsgeschichten in den „Juden“ nirgends ausführlich eingeht, ist wohl ebenso ein Beweis seiner Weisheit, wie dass er das Detail der Heilungswunder beiseite liess. Dagegen ist das *exterminium Hierusalem* etwas Greifbares. Man vgl. übrigens auch *de virg. vel.* 1, wo das *vestimentum fidei* charakteristisch erweitert ist.

4) II, 734, u. I, 626.

5) *adv. Jud.* 14 (II, 740, o.) *diabolus . . . auctor scilicet Judae traditoris, qui eum etiam post baptismum temptaverat*; *adv. Marc.* III, 7 (II, 131, m.) *diabolus auctor scilicet Judae traditoris, ne dicam etiam post baptismum temptator*.

merkung ausnehmend überflüssig; der Teufel als furchtbarer Anstifter und Judas als schrecklich Verführter hätten, so will uns bedünken, dem Juden gegenüber genügt. Das Bedürfnis des jüdischen Widerparts konnte jenen Zusatz kaum eingeben. Spricht doch selber die Botschaft nie von der Taufe des Judas und bleibt es doch Theologumenon, dass der Verräter getauft war. Anders steht's, wenn wir fragen, ob nicht in der Seele des Schriftstellers, im Zusammenhang seiner Beschäftigungen, in Verbindung mit gewissen Problemen, welche ihn kürzlich beschäftigten, der sonst befremdliche Zusatz seine volle Erklärung wird finden können. Und hier bietet die Taufschrift ihre ausgezeichnete Hülfe. Diese Taufschrift war es gewesen, welche die Frage erörtert hatte, ob die Apostel getauft waren.¹⁾ Randvoll von diesen Erwägungen, wie immer, auch hier ganz er selber, sein volles Herz wie sein Hirn auch in jenen jüdischen Kreis tragend, redet er mehr von der Taufe, als an sich hier wohl zu erwarten stünde, colportiert er auch den Lieblingsgedanken von dem getauften Verräter. Aus den „Juden“ ist dann dieser Liebling auch in Antimarcion eingewandert, mit nur geringer Nüance, einer Nüance, die selber Nüancen der Schrift von der Taufe zurückruft.

Andere Einzelgründe für diese Datierung der „Juden“, vor der Schrift von den Schauspielen und nach der Schrift von der Taufe, mit anderen Worten die Ansetzung 195—196 habe ich früher dargelegt.²⁾ *Adversus Judaeos* wird einerseits vor den Partherkrieg fallen, andererseits nach der Gründung der römischen Provinz Numidien (194) und sicher nach Teilung der *Syriae*, welche der Kaiser Sever 194 verfügt hatte. Indem ich hier auf Wiederholung der Einzelheiten verzichte, erörtere ich noch einen Punkt, der, bisher nirgends gewürdigt, als geeigneter Schlussstein sich anbietet.

Man weiss nämlich aus *Spartianus*³⁾, dass *Caracalla* als

1) *de bapt.* 12 (I, 630—632). Zu einer sicheren Entscheidung kommt er nicht. „Nunc sive tincti quoquo modo fuerunt sive illoti perseveraverunt.“ — Trug er diese „esoterische“ Frage überhaupt in das Religionsgespräch mit dem Judengenossen hinein, so war es allerdings die massivere indicativische Fassung (*temptaverat*), welche sich am meisten empfahl; *adv. Marc.* III, 7 werden dann die subtileren Zweifel von *de bapt.* 12 mit anklingen.

2) *S.* Abfassungszeit S. 48. 49. 155.

3) *Antoninus Caracallus* cap. 1.

Knabe, jener nach Tertullian *christiano lacte* Genährte, als siebenjähriger Knabe mit dem jüdischen Wesen verwickelt ward. Sein Spielgenoss, lautet die Nachricht, ein Knabe — vielleicht etwas älter als sieben Jahr — wurde wegen Judaisierens, auf Anlass des Kaisers Sever und zugleich seines eigenen Vaters, in heftiger Weise gezüchtigt. Der feinfühligke Prinz, auf den man grosse Hoffnungen setzte, dessen freundliches Wesen ihn einst bei Volk und Senat beliebt machten, habe lange dem Kaiser und dem Vater des Knaben gegrollt: so tief sei die Kränkung des Spielgefährten von dem jungen Prinzen empfunden worden. So weit die freilich dürftige Nachricht. Da Antonin Caracalla 188 geboren war und zwar am vierten April¹⁾, so liegt jener fragliche Vorfall zwischen Frühjahr 195 und Frühjahr 196. Dass der letztere zeitig bekannt ward, wird man für wahrscheinlich halten. Prinzenlaunen sind anziehend und machen leicht von sich reden; auch liegt im Bericht Spartian's wohl, dass der judaisierende Knabe notabler Familie zugehörte, ein Umstand, dann gleichfalls geeignet, die Anekdote in Kurs zu bringen. Jede mässig lebendige Anschauung vom Verkehr zwischen Rom und Karthago wird auch dies als probabel erscheinen lassen, dass auch in der Hauptstadt von Afrika, wo zahlreiche Juden zuhause waren, das Tagesgespräch sich den Fall in ergiebiger Weise zu Nutze machte. Handelte es sich in Italien um Judaïsieren des Römerknaben, so weiss Tertullian ja sein Teil von judaïsierenden Römern, zunächst wohl der eigenen Heimat. Einen solchen, der den heidnischen Vorfahren ausdrücklich den Rücken zukehrend, zum Monotheismus bekehrt war, führt uns seine kleine Schrift vor. Die Combination liegt sehr nahe, dass jenes Gespräch in Karthago gar in ursächlichem Nexus mit dem römischen Vorfall gestanden hat. Nicht grade, dass der Judengenosse erst frisch auf den Eindruck der Nachricht von dem „Judenfreund“ Caracalla zum Judentum convertiert war, wohl aber, dass er sich vorwagte, während jenes Gerede noch frisch war. Die Zeit stimmt auf das genaueste: 195—196 sind jene Schläge gefallen, die des Prinzen Gemüt so verletzt haben: 196 ist das Jahr, das als das weitaus wahrscheinlichste sich für jene Debatte ergab, deren Niederschlag unsere Schrift ist. Eine Analogie der Berühmtheit der beiden Fälle ist einleuchtend, des italischen und afrikanischen;

1) Tillemont Histoire des Empereurs III S. 24.

von ersterem ist hier vorher geredet, von letzterem reden die „Juden“, die eine *praerogativa*, einen ganz eigentümlichen Vorzug des Gesprächs in dem Umstand erblicken, dass hier ein Judengenosse, nicht ein Geburtsjude auftrat. Will man andererseits freilich Beweise aus dem vorliegenden Schriftstück, dass der überseeische Vorfall, dass jener reizbare Prinz und die Prügel seines Jugendgefährten in solchem Zusammenhang standen mit jenem Gespräch in Karthago, so hiesse dies doch wohl zu viel fordern. Wir haben die Vorgeschichte des Buches gegen die Juden; wir wissen, dass es sich anlehnte an das fragliche Streitgespräch: eine Vorgeschichte der Vorgeschichte wird allerdings nicht geliefert. Was man sicher wird ablehnen dürfen, ist der überkritische Zweifel, ob Spartian nicht vielleicht doch am Ende die Christen mit den Juden verwechselt, ob jenes gezüchtigte Kind zum Christentume geneigt habe. Dazu zeigt er sich sonst doch zu sicher in der Unterscheidung von Christen- und Judentum. (S. Spartiani Severus cap. 17.)

Schluss.

Der Leser, der diesen Darlegungen bis hierher sein Auge geliehen hat, weiss, dass die Echtheit der „Juden“ als Ganzes nicht mit erörtert ward.¹⁾ Die Echtheit des ersten Teiles wird eben so vorwiegend eingeräumt, dass wir nicht Wasser ins Meer oder „Zucker nach Magdeburg“ tragen wollten. Mit dem Erweise

1) Dieser Erweis lässt sich — auch grammatisch-lexikalisch-stilistisch — zu vollster Genüge führen. Hier nur ganz wenig. Wo immer der Text der „Juden“ vom Antimarcion abweicht, d. i. im allgemeinen stets da, wo letzterer der Kürzung beflissen ist, ist auch der Ausdruck der „Juden“ durchaus tertullianisch. Vgl. *porrigere* III, 651 (II, 728, II, 146). Dazu I, 69. 199, o. 275, u. 308. 720. 831. II, 158, m. 269, m. 317, u. 354, o. 538. 562, u. 626, m. 670, u.; *gestire* III, 644, u. (II, 721, II, 139). Dazu I, 113. 115. 121. 227. 649, u. 676, o. 812. 843. II, 120. 162. 173, o. 210: 349, o. 556, u. 721; *regno* mit dem Dativ (*Antimarc. impero*) III, 656, m. (II, 741, u. II, 150, u.). Dazu I, 392, o.; *provoco cum accus.* (*Antim. provoco ad*) III, 643 (II, 720. II, 137 = *Adv. Marc.* III, 12 Anfang). Dazu *Adv. Marc.* IV, Anfang. (Das häufigere *prov. ad s.* II, 158. 320, o. 356, o.); *ambigere* III, 650 (II, 727. II, 145) ist selten bei Tert. (öfters *ambiguitas* II, 383, o. 550. 551), findet sich aber auch II, 682, m.; *peccantia delictorum adv. Jud.* 9. 10 ist nur dort zu lesen, aber vgl. *audientia*, *volentia*, *significantia*; *diffidentia*, *sufferentia*, *congruentia*, *convenientia*, *ignoscentia*, *sufficientia*, *multinubentia*, *multivorantia*, *apparentia*, *delinquentia*, *accidentia* und das häufige *concupiscentia*.

der Einheit der beiden Teile des Buches konnte die Echtheitsfrage als gleichzeitig erledigt gelten. Dass die Aufzeigung der Motive, welche so zahlreiche Änderungen im Antimarcion eingaben, bei der Echtheitsfrage sehr mitspricht, wird man wohl allseitig zugestehn. Auch die Besprechung der Zeitfrage konnte gar nicht umhin, stillschweigend gleichfalls die Echtheit des Ganzen mit zu erhärten. Indessen ein allgemeiner Gesichtspunkt, für dessen genaue Besprechung sich bisher keine Stelle geboten hat, mag hier noch am Schlusse zur Sprache kommen, um so mehr als derselbe direkt mit der Einheit und Echtheit zu schaffen hat und so die vielleicht noch vorhandene Lücke zu füllen geeignet ist. Als durchaus tertullianisch erweist sich nämlich dies Schriftchen, insofern sein formeller Aufbau schlechthin dem Karthager gemäss ist. Es gilt das ganz insbesondere von seinem Eingang und Ende. Genau so wie in *de corona* und sehr ähnlich wie in *de fuga* wird ein äusserer Anlass zum Ausgangspunkt; selbst die Worte sind beinahe gleichlautend.¹⁾ Und genau so wie in *de corona* beliebt es dem Verfasser auch hier nicht, nach sonstigen stilistischen Mustern am Schlusse zum Anfang zurückzubiegen²⁾ und auf jenen äusseren Anlass die Blicke des Lesers zurückzulenken. Vom endlichen Geschehe des Tapfern, der in *de corona* gefeiert ward, erfahren wir nicht eine Silbe, schon darum nicht, weil sein Process offenbar nicht zu Ende gediehen war. Von irgend welchem äusseren Erfolge des Gesprächs mit dem Judengenossen wird ebenmässig geschwiegen; mochte doch auch hier nichts zu melden sein, was dem Autor der Rede wert schien. Allfällig beherrscht den Verfasser in beiden Fällen die Sache, und der persönliche Anteil geht wesentlich im sachlichen unter. Insofern, könnte man sagen, verläuft sich der geschichtliche Anlass in beiden Büchern im Sande; wer auf Thatfachen erpicht ist, wird sich hier spärlich bedient sehn. Trifft nun aber in dieser Beziehung das solenne Gleichnis der Schlange, welche sich selbst in den Schwanz beisst, trifft jener Kreislauf des Stiles, ein Symbol seiner Vollkommenheit, in beiden Büchern nicht zu, so fehlt es

1) „Juden“: *proxime accidit, disputatio habita est etc.*; *de cor.*: *proxime factum est, liberalitas praestantissimorum imperatorum expungebatur in castris.*

2) vgl. hier S. 40. Anm. 1. Wir unterschieden schon dort zwischen vorletztem und letztem Satz.

doch hier wie dort nicht an deutlichem rhetorischen Abschluss. Hier ist ja die Analogie tertullianischer Schriften sehr mächtig. In den „Juden“ wie in *de corona*, in fast sämtlichen Büchern des Schriftstellers läutet es gleichsam zum Schluss: Parallelen und Antithesen, wohlgezimmerter Alternativen oder blendendes, bissiges Witzwort¹⁾ verkünden, dass der Ausgang zur Hand ist. Irgend ein rhetorischer Donnerkeil, zum mindesten eine geschmücktere Wendung entlässt den Leser am Schlusse. So ist's, wie gesagt, denn auch hier. So entwurfsmässig, so locker, so sehr nach rückwärts gewendet zu dem Hin und Her des Gespräches der zweite Teil sich auch geben mag, diesen Stempel der rhetorischen Kunstform, als stehe er selbst beim Entwurf in ihrem stilistischen Banne, beliebt der Verfasser ihm aufzudrücken. Er wählt hier die Alternative in jener erweiterten Form, die nicht zwei- sondern dreierlei wahlfrei lässt, wie genau dergleichen noch einmal in dem Buch von der Einehe wiederkehrt. So kommt denn ein Schluss hier heraus, der, wenn wir früher Erörtertes hier ins Gedächtnis zurückrufen, sich in doppelter Hinsicht kunstreich zeigt. Jenes *populi nationes* des Eingangs klingt wieder im vorletzten Schlusssatze, und das dreimal ertönende aut, als dringende Instanz des letzten, vollendet schliesslich das Ganze. Diese so formulierte Instanz ist dem Autor auch vollkommen gegenwärtig zur Zeit, wo er den Pontiker angreift: sie gehört in die Reihe der Anlehen, welche zu machen er gut fand. Aber gleich als könne er sich später eine gewisse Verschwendung gestatten, streut er jene Alternative in die Mitte eines Kapitels.²⁾ Eine neue Antithese beschliesst dann, nicht eben fern von dem obigen, das dritte Buch gegen Marcion.

Fragen wir nach dem Ertrag der bisherigen Untersuchung, so könnte uns die Meinung begegnen, er müsse schon darum gering heissen, weil denn doch die Schrift an die Juden, sie sei nun

1) Parallele *de fuga* (I, 492) *de pat.* (I, 615) *de poenit.* (I, 665) *de exhort. cast.* (I, 757). — Antithese *adv. Marc.* IV (II, 273) *adv. Marc.* V (II, 335) *adv. Valent.* (II, 422) *de anima* (II, 650) *ad mart.* (I, 14) *ad natt.* I (I, 348) *ad natt.* II (I, 398) *de test. animae* (I, 412) *de cor.* (I, 457) *ad ux.* I (I, 682); Alternative *de monog.* (I, 787); Witz *de pud.* (I, 847) *de jej.* (I, 879) *adv. Herm.* (II, 378).

2) allerdings nicht mathematisch zu nehmen. S. *adv. Marc.* III, 22. Es ist der drittletzte Satz. Immerhin ist das nicht nur nicht Buchende, sondern auch nicht einmal Kapitelschluss.

echt oder unecht, teilweise echt, teilweise unecht, hie und da kunstreich im einzelnen oder echterer Kunstform ganz bar, zu den erheblichen Leistungen Tertullian's nicht gehöre. Es lässt sich darauf erwidern, dass für die geschichtliche Forschung das schlechthin Kleine nicht da ist. Nicht, was die Schrift an sich wert ist, ist zudem hier die Hauptfrage: vielmehr wie sie entstanden, wann und von wem sie geschrieben ist. Ist sie minderwertig zu nennen, so wird dieser Minderwert selber das Gesamtbild des Autors beeinflussen, und ein Stückchen von seiner Glorie könnte Tertullian immer missen. Die Kritik war wirklich beflissen, Tertullian gleichsam zu entlasten, ihn vom Verdacht zu befreien, dass er Schriften wie diese verbrochen habe, aber diese Bemühung war überflüssig. Ähnlich war man früher bereits mit den „Valentinianern“ verfahren, nur dass diese heute erfolgreich ihr altes Odium abschütteln.¹⁾ Geschmacksurteile der Art werden auch weiterhin weichen müssen. Sollen hier Vergleiche erlaubt sein, so kann man aus dem Altertum selber das „Deo dignum“ heranziehen; auch dieser Massstab war angethan, subjektivem Belieben anheimzufallen. Oder man mag des Noëtos berühmte Frage vergleichen: Was thue ich eigentlich Schlimmes, wenn ich Christus verherrliche? Wissenschaftlich ebenso wertlos sind Verherrlichungen von Schriftstellern auf Kosten der geschichtlichen Wirklichkeit. Zudem wird sich schliesslich herausstellen, dass das Streitobjekt gar nicht so klein war, um das es hierorts sich handelte. Die Frage nach Echtheit und Einheit, wie nach der Entstehung der „Juden“ erscheint von entschiedener Wichtigkeit für das Gesamtverständnis des Schriftstellers. Als echt und einheitlich dargethan und richtig in den Process der Entwicklung seines Urhebers eingefügt, ist das Buch „gegen die Juden“ als Erkenntnissmittel unschätzbar, zeigt, wie der Mann gearbeitet, und gestattet wie kaum etwas andres einen Einblick in seine Werkstatt. Losgelöst von diesem Schriftsteller gliche das Werk allerdings wohl einer fast wertlosen Planke, die im wüsten Strome der Zeit schwimmt. Genommen als das, was sie ist, wird die Arbeit ein wertvoller Baustein, der sich als vollkommen passlich in das grössere Gefüge mit einrückt.

1) Namentlich war Münter (*Primordia Eccles. African.*) geneigt, die „Valentiniani“ Tertullian abzusprechen. Später finden wir Harnack und Lipsius, die sonst die „Val.“ anlangend in Einzelfragen von einander abweichen, in der Anerkennung der Echtheit ganz einig.

DIE
PREDIGT UND DAS BRIEFFRAGMENT
DES
ARISTIDES

AUF IHRE ECHTHEIT UNTERSUCHT

VON

PAUL PAPE.

Bayerische
Staatsbibliothek
MÜNCHEN



Was man von dem Apologeten Aristides vor Auffindung seiner Apologie wusste, war sehr gering und ging lediglich zurück auf die kurze Mitteilung des Eusebius in seiner Kirchengeschichte IV. 33. Die Mitteilungen des Hieronymus in *De viris ill.* 20 und *Ep.* 70, 4 sind offenbar nur eine willkürliche Ausschmückung dessen, was er aus Eusebius überkommen hat; denn gelesen hat er jedenfalls, das geht aus der ganzen Art und Weise des Berichtes hervor, die Apologie nicht.

Erst im Jahre 1878 gaben die Mechitaristen zu S. Lazzaro ein in einer armenischen Handschrift des 10. Jhs. gefundenes Fragment der Apologie heraus, zugleich aber eine in einer anderen Handschrift des 12. oder 13. Jhs. (Vetter, *theol. Quartalschrift* 82) gefundene Homilie „*Ad latronis clamorem et crucifixi responsionem.*“ Der Irrtum der Herausgeber, welche Aristey in der Überschrift derselben lasen, ist durch die genaue Untersuchung von Vetter richtig gestellt, welcher nach eigener Einsicht in den Codex Aristitê gelesen hat. Dies wird auch bestätigt durch den Codex von Etschmiadzin, welcher den Namen des Philosophen richtig bringt. Diese Handschrift enthält genau dasselbe Bruchstück der Apologie, wie die zuerst erwähnte Handschrift. Martin in *Pitra, Analecta sacra* IV, gab aus einem armenischen Codex zu Paris ausserdem noch ein nur wenige Zeilen umfassendes Fragment aus einem auch den Namen Aristides tragenden „Sendschreiben an alle Philosophen“.

Während nun die Echtheit der Apologie durch Auffindung eines vollständigen syrischen Textes, sowie eines grosse Teile umfassenden griechischen in der Erzählung „Barlaam und Josaphat“ ausser Zweifel gestellt ist, ist die Homilie von vornherein auf starken Widerspruch gestossen (bes. Harnack, *Texte und Untersuchungen* I. 1 und *RE.*), ja selbst katholische Gelehrte, wie Himpel (*theol. Quartalschr.* 80) wagten nicht, für die Echtheit

derselben einzutreten. Allerdings fehlte es bis vor kurzem an einer eingehenden Untersuchung dieses im Falle der Echtheit hochwichtigen Litteraturdenkmals, bis endlich Prof. Zahn in Erlangen in seinen „Forschungen z. Gesch. d. neutest. Kanons“ V. S. 415—37 die Homilie und das Brieffragment zum Gegenstande einer Untersuchung machte, in welcher er die Echtheit beider Schriftstücke auf das entschiedenste behauptete. Mit derselben Frage beschäftigte sich sodann der Erlanger College Zahns, Prof. Seeberg, in seiner kleinen Schrift „Der Apologet Aristides“ 1894, nahm in allen wesentlichen Punkten dessen Aufstellungen auf und suchte sie nur ausführlicher zu begründen.

Trotz der Sicherheit nun, mit welcher beide Gelehrte ihre Behauptungen aufgestellt und ihre Schlüsse gezogen haben, scheint es geboten, diese Festsetzungen nochmals einer genauen Untersuchung zu unterziehen, da es den Anschein hat, als sei eine grosse Anzahl bedeutender Schwierigkeiten, welche sich der Anerkennung der Echtheit in den Weg stellen, gar nicht oder nicht genug gewürdigt worden, ebenso, dass die Tragweite und der Umfang der Schlussfolgerungen zu den für sie vorgebrachten Argumenten in keinem Verhältnis stehen.

Schon was die Anordnung des Stoffes betrifft, liesse sich ein Einwand erheben. Beide Forscher stellen die Untersuchung über das kleine Brieffragment voraus. Nun lässt sich darüber allein nicht viel sagen, da die drei Zeilen zu wenig Anhaltspunkte bieten. Wenn man sich über die in dem kleinen Stücke enthaltenen dogmenhistorischen Schwierigkeiten hinwegsetzt oder sie nicht anerkennt, ist es ein leichtes, die Existenz der ganzen Schrift und ihre Echtheit zu behaupten, und man hat dadurch den Vorteil, für die Untersuchung der Homilie bereits mit zwei als echt erwiesenen Aristidesschriften operieren zu können. (Seeberg S. 11. Die Tradition der Armenier wird als unverdächtig bezeichnet, nachdem sie sich bereits an der Apologie und an dem Sendschreiben als richtig erwiesen habe). Dagegen lässt sich aber einwenden, dass es richtiger ist, die Homilie, welche der Untersuchung weit mehr Anhaltspunkte bietet, zuerst zu behandeln, da von ihrer Echtheit oder Unechtheit ein weit besserer Schluss auf die Glaubwürdigkeit des Brieffragments gezogen werden kann, als umgekehrt. Denn wenn sich die Homilie als unecht erweist, dann wird die Tradition betreffs des Briefes von vorn-

herein als höchst verdächtig erscheinen, während es für die Homilie nur von untergeordneter Bedeutung ist, ob das Fragment anzuerkennen sei oder nicht, da jene die Grundlagen für ihre Beurteilung lediglich in sich selbst trägt. Es wird demnach in erster Linie die Homilie einer eingehenden Untersuchung zu unterziehen sein, und da müssen wir vor allem die Hauptstütze der Aufstellungen Zahns und Seebergs, die Traditionsfrage, in Erwägung ziehen.

Beide Gelehrte bezeichnen die Tradition als unverdächtig. Der Apologet Aristides sei keine Berühmtheit gewesen, dass man ihm hätte derartige Schriftstücke zuschreiben können; auch lege die gelehrte Überlieferung dem Aristides keine Homilie bei; das Schweigen des Eusebius habe keine Bedeutung, da er ja auch über die Apologie nicht aus eigener Anschauung berichte. Gegen diese Ausführungen kann folgendes eingewendet werden: Mögen nun die beiden in Frage stehenden Schriften echt sein oder nicht — schon die Thatsache, dass von allen Kirchen des Altertums die armenische allein uns 3 Schriftstücke unter dem Namen des Aristides aufbewahrt hat, verbürgt uns, dass der Name Aristides bei den Armeniern einen guten Klang hatte. Welche Umstände diese besondere Wertschätzung veranlasst haben, wissen wir allerdings nicht, doch dies fällt auch hier keineswegs ins Gewicht, da wir ja über das Leben und die Gesicke der armenischen Kirche der ältesten Zeit überhaupt nur sehr spärlich unterrichtet sind. Jedenfalls aber war es einer der ältesten Namen der christlichen Litteratur, und es konnten ihm daher sehr wohl in dogmatisch-polemischen Interesse Schriftstücke untergeschoben werden. So haben z. B. die Apollinaristen bei ihren Fälschungen am Ende des 4. Jhs. nicht nur berühmten Schriftstellern, wie Justin und Athanasius, ihre eigenen Schriften untergeschoben, sondern auch dem als Schriftsteller gar nicht berühmten Felix, Bischof von Rom [Harnack, *Gesch. d. altchristl. Litteratur* S. 659 f.]. Allein nicht sowohl darauf wird man sich zu berufen haben, als auf die Beobachtung, dass ein christlicher „philosophus Atheniensis aus der 1. Hälfte des 2. Jhs.“ — als welchen man den Aristides kannte — kein homo ignobilis war, sondern für theologische Fragen aller Art ein homo nobilissimus. Reichte er auch nicht ganz an den Dionysius Areopagita, assecla Pauli apostoli, heran, so kam er ihm doch nahe.

Allerdings schreibt die gelehrte Tradition dem Aristides keine Homilie zu; aber dass dies zu Gunsten der Echtheit spreche, ist nicht ersichtlich. Denn wenn nach Zahn die armenische Tradition auf eine griechische des 5. Jhs. zurückgeht, und die Homilie, sowie die Epistel um jene Zeit in „Kappadocien und Konstantinopel“ unter dem Namen des Aristides vorhanden war, so erscheint es doch merkwürdig, dass sich von dieser Tradition keine Spur in der griechischen Kirchenlitteratur erhalten haben sollte. Denn wenn diese Tradition auf Richtigkeit beruht, dann kann sie nicht erst im 5. Jh. entstanden sein, dann muss auch in früherer Zeit bereits neben der Aristidesapologie von einer Aristideshomilie und einem Aristidessendschreiben an alle Philosophen gesprochen worden sein, und dann ist es wunderbar, dass dem Eusebius, der die Tradition betreffs der Apologie kannte, diejenige betreffs der anderen Schriften unbekannt geblieben sein soll. Wenn ferner Seeberg anlässlich der vielfachen Berührungen der Homilie mit der 13. Katechese des Cyrill von Jerusalem es für durchaus nicht verwunderlich erklärt, dass Cyrill (350—86) die Homilie des Aristides gekannt haben könne, so erheben sich gerade daraus wieder neue Schwierigkeiten gegen die Tradition. Wenn nämlich die Homilie im 4. Jh. in Jerusalem bekannt war, ist es wiederum unerklärlich, dass ein Forscher wie Eusebius, ein palästinensischer Bischof, davon nichts gewusst hat. Noch merkwürdiger aber wäre es, dass Hieronymus, der ja alle Litteraturnachrichten, deren er habhaft werden konnte, eifrig sammelte, von dem Vorhandensein einer solchen Homilie nichts gehört haben sollte, obwohl er sich seit 384 in Palästina und vielfach in Jerusalem aufgehalten hatte und mit einem Nachfolger Cyrills, dem Bischof Johannes, eine Zeitlang in engstem Verkehre stand.

Es muss demnach gegenüber jenen Behauptungen gesagt werden, dass es erstens durchaus nicht befremden kann, wenn dem Aristides in der armenischen Kirche Schriften untergeschoben worden sind — zumal, wenn sich zeigen sollte, dass sie sich gegen die theologische Richtung wandten, welche die Armenier am stärksten bekämpften, die Nestorianer —, und dass zweitens das Schweigen der gesamten griechischen Litteratur nicht so bedeutungslos ist, als es von Zahn und Seeberg dargestellt wird.¹⁾

1) Nur nebenbei sei auf die Schwierigkeit aufmerksam gemacht, die sich ergibt, wenn man sich die Art der ältesten Überlieferung der so

Das Ergebnis in betreff der Traditionsfrage könnte also etwa so gefasst werden: für die Annahme der Echtheit ergibt sich aus ihr, wenn genügende innere Gründe vorhanden sind, gerade kein Hindernis; andererseits aber kann aus der Tradition kein irgendwie erhebliches Argument für die Echtheit gezogen werden, wenn derartige Gründe fehlen oder gar gegenteilige gefunden werden sollten.

Demnach wird der Schwerpunkt der ganzen Frage auf der Untersuchung der inneren Merkmale ruhen müssen. Der erste Anhaltspunkt, der sich uns darbietet, die Homilie auf ihre Zugehörigkeit zu Aristides zu prüfen, ist ein Vergleich mit der Apologie desselben Schriftstellers. Es werden demnach diese beiden Schriften daraufhin zu betrachten sein, ob beide von einem und demselben Verfasser herrühren können.

In diesem Punkte ist das von Zahn und Seeberg gebotene Material sehr gering. Zahn begnügt sich, abgesehen von zwei Punkten (Annagelung und Schriffterwähnung), auf welche später zurückzukommen sein wird, mit der Bemerkung in Punkt 5 des Schlussresultates: „Es fehlt nicht an bemerkenswerten Berührungen in Gedanken und Ausdruck zwischen der Predigt und der Apologie; jedenfalls besteht keine nachweisbare Verschiedenheit in Bezug auf die Denkweise und den Bildungsgrad zwischen dem Verfasser der einen und der anderen Schrift.“ Für die letztere Behauptung ist Zahn allerdings den Beweis schuldig geblieben, leider, denn es wird sich zeigen, dass sich gerade von diesem Punkte aus gewichtige Bedenken gegen die Identität der Verfasser ergeben.

Die von Seeberg angeführten Berührungspunkte werden nicht so schwer ins Gewicht fallen, um die gegenteiligen Bedenken aufheben zu können. Denn teils giebt er selbst zu, dass manches auf Zufall beruhen mag (S. 11. 2), zumal wir nicht wissen können, wie weit derartige Ähnlichkeiten im Ausdrucke auf den armenischen Übersetzer, beziehungsweise Bearbeiter oder Verfasser, zurückzuführen sind, teils sind die vorkommenden Berührungen mancher Gedanken (z. B. die Bezeichnung

kurzen Homilie vorstellen soll. War sie stets mit der Apologie verbunden — dann müsste die Kunde von ihr auch zu Eusebius gekommen sein —, oder hat sie für sich circulierte — dann ist ihre Erhaltung schwer begreiflich —, oder war sie mit Werken anderer Schriftsteller verbunden?

der Juden als Mörder des Herrn) ziemlich natürlich, und speciell dieser Gedanke ist ein so selbstverständlicher und geläufiger, dass diese Ähnlichkeit kaum auffallen kann.

Manche der Berührungspunkte endlich, die Seeberg anführt, sind in der That sehr wohl anfechtbar. Wenn in beiden Schriften die Kraft des göttlichen Wortes betont wird, ist dies erstens durchaus kein merkwürdiger Gedanke, zweitens aber ergibt sich bei genauerer Betrachtung der betreffenden Stellen ein wesentlicher Unterschied. Wenn der Apologet von der Kraft spricht, die über dem Evangelium ist, II. 7, die aus den Schriften der Christen auf den Leser ihre Wirkung ausübt, XVI. 5. XVII. 1, so ist das doch etwas wesentlich anderes, als wenn der Prediger I. 2 von der geheimnisvollen Kraft der Rede, nämlich der Worte des Schächers und der Antwort des Gekreuzigten, oder VI. 2 von dem lebenschafternden Worte Christi spricht, denn an keiner dieser beiden Stellen ist, wie dort, von der Kraft des Schriftwortes die Rede.

Während Ap. I. 6 die Unmöglichkeit ausgesprochen wird, dass Gott einen Gegner habe, weil keiner stärker sei als er, ist in der Predigt bloss der Gedanke als unsinnig hingestellt, dass Gott und Christus gegenseitig Widersacher sein könnten; also auch hier eine wesentliche Differenz.

Ebensowenig stimmt die Berührung von Hom. IV. 2 „vergänglich und verdorben“, wo von der menschlichen Natur die Rede ist, mit Ap. III. 3 „vergänglich und auflösbar“, wo von der Natur der Elemente, aus welchen die Götterbilder verfertigt werden, gesprochen wird.

Demnach wird man behaupten müssen, dass von Berührungen und Ähnlichkeiten, abgesehen von verschwindenden Äusserlichkeiten, nicht die Rede sein kann. In der That braucht man nur die beiden Schriftstücke auf ihren Inhalt, auf den Standpunkt ihrer religiösen und theologischen Auffassung zu betrachten: trüge die Predigt nicht gerade den Namen des Aristides in der Überschrift, so wäre wohl niemals jemand auf den Gedanken gekommen, sie dem Verfasser der Apologie zuzuschreiben. Wir brauchen nur zu sehen, was für Persönlichkeiten uns aus jeder der beiden Schriften entgegentreten, um die tiefgehenden grundsätzlichen Verschiedenheiten zwischen beiden zu erkennen.

Vor allem: was für ein Christentum stellt uns der Apologet dar?

Er geht in seiner Apologie von seinem philosophischen Gottesbegriff aus, den er Kap. 1 ohne spezifisch christliche Momente darstellt, und leitet dann über zu einer Betrachtung der verschiedenen Menschengeschlechter: Heiden (Barbaren, Griechen und Ägypter), Juden und Christen, um sie daraufhin zu prüfen, welche von ihnen dem eingangs aufgestellten reinen Gottesbegriffe am nächsten kommen. Was er bei dieser Aufzählung von den Christen zu sagen weiss, sind nur einzelne, einer Glaubensformel entnommene Punkte, die er jedoch in charakteristisch referierender Weise vorbringt („es heisst, dass er herabgekommen ist im heiligen Geist vom Himmel“, „und sie sagen, dass er nach drei Tagen auferstanden und emporgefahren ist“, etc.).

Nun legt er der Reihe nach die Religionen der verschiedenen Völker dar, und zwar sind von den 17 Kapiteln der Apologie 11 (3—13) der Bekämpfung der heidnischen Mythen und Religionen gewidmet; dann folgt ein die Juden behandelndes Kapitel, in dem der Apologet eine nur sehr mangelhafte und oberflächliche Kenntniss des Judentums verrät. Die drei letzten Kapitel bringen endlich eine Darlegung des Christentums, welche nicht nur räumlich, sondern besonders auch inhaltlich überaus dürftig ist. Sie besteht aus einer Reihe ziemlich zusammenhangslos aneinander gereihter sittlicher Vorschriften, Betonung des sittlichen Wandels der Christen, und dass sie es seien, die die Wahrheit gefunden hätten und um derentwillen überhaupt noch die Welt bestünde, Zurückweisung der gegen die Christen ausgestreuten Verleumdungen; er schliesst mit einer Aufforderung zur Bekehrung im Hinblick auf das kommende Gericht.

Die Dürftigkeit dieser Darlegung fällt in die Augen. Der Apologet ist, wie er selbst verrät, in erster Linie durch seinen philosophischen Gottesbegriff vom Heidentum abgekommen und für das Christentum gewonnen worden, da er eingesehen hat, „dass diese allein der Erkenntnis der Wahrheit nahe sind“, XV. 1. XVI. 1. Ein zweites Moment neben dem philosophischen ist das ethische. Er fühlt sich von den streng sittlichen Grundsätzen der Christen angezogen, weil sie seiner ethischen Grundanschauung entsprechen, während die im Heidentum herrschende Unmoral ihn abstösst. Dass das Christentum auch noch andere Momente enthält, ja dass der Kern desselben überhaupt nicht in

seiner philosophischen und ethischen Seite ruht, ist ihm nicht bewusst. Die wenigen Berührungen einer positiven Seite des Christentums beschränken sich auf einzelne Punkte seines Glaubensbekenntnisses und eine Andeutung in XVII. 1: „hinsichtlich des Restes finden sich in ihren andern Schriften Worte, die zu schwer sind zu sagen, auch dass sie ein Mensch wiederhole, welche nicht nur gesagt, sondern auch geschehen sind.“

Vor allem aber, und darauf kommt es hier besonders an, fehlt die Erwähnung der hohen Bedeutung des Glaubens. Die Christen glauben an Gott, den Schöpfer aller Dinge, ... von welchem sie empfangen haben die Gebote, welche sie beobachten wegen der Hoffnung und Erwartung der zukünftigen Welt, XV. 2, sie beobachten die Gebote ihres Messias mit grossem Eifer, sie leben gerecht und ehrbar, XV. 9, sie bemühen sich, dass sie gerecht werden, als solche, die erwarten, dass sie ihren Messias sehen und von ihm empfangen werden die Verheissungen XVI. 2.

Erkenntnis, Gerechtigkeit und Vergeltung; andere Merkmale des Christentums kennt er nicht. Dem gegenüber muss die Betrachtung der Homilie geradezu überraschen. Dort der ausgeprägte monotheistische Moralismus — in edler Gestalt, wie bei den Apologeten überhaupt —, hier eine rein dogmatische Glaubenspredigt ohne den für das 2. Jahrhundert charakteristischen Moralismus: das ist ein tiefgehender Zwiespalt, dem gegenüber alle eventuellen äusserlichen und sprachlichen Berührungen in den Hintergrund treten. Noch mehr Gewicht erhält dies Argument gegen die Identität der Verfasser, wenn man betrachtet, was für ein Glaube es ist, von dem der Prediger so ausschliesslich handelt; es ist nämlich keineswegs etwa ein paulinischer Glaubensbegriff (wo das dogmatische hauptsächlich im „Beweise“ steckt), von dem der Verfasser hier ausgeht, sondern der Glaube, von dem er spricht, ist der an bestimmte dogmatische Formeln; und dadurch weist die Predigt nicht nur von Aristides, sondern überhaupt von seiner Zeit weg; denn ein so ausschliesslich betonter dogmatischer Glaube deutet auf einen bereits weit fortgeschrittenen Stand der dogmengeschichtlichen Entwicklung — auf welchen, wird in einem späteren Abschnitte zu untersuchen sein.

Dadurch wird aber auch der Einwand hinfällig, dass sich

diese Differenzen durch den verschiedenen Zweck der beiden Schriftstücke erklären lassen. Denn der Zweck einer Predigt bietet keinerlei Anhaltspunkt für die Annahme, dass er den Prediger veranlasst haben könnte, so weit über den Horizont seiner Zeit hinauszuschreiten, was dem Apologeten auch kaum zuzutrauen wäre. Auch der gewählte Text hätte einen Mann von den Anschauungen des Apologeten nicht zwingen können, sich auf einen ihm so fremden Boden zu stellen. Es lässt sich keinerlei Erklärung für die wunderliche Thatsache finden, dass an keinem Punkte der Predigt die theologische Grundrichtung des Redners zum Vorschein kommt, wozu doch auch dieser Text Gelegenheit genug bietet (z. B. bietet die Predigt nirgends eine hier doch naheliegende Reflexion darüber, dass der zum Heil Gelangte gerade ein Räuber war, dass also seine bisherige Lebensführung sich in direktem Gegensatze zu den sittlichen Forderungen des Christentums, die bei Aristides doch obenan stehen, bewegt hat, und noch vieles Andere könnte man nennen, was ein Prediger des 2. Jahrh. sich schwerlich hätte entgehen lassen).

Noch ein Zweites kommt hier in Betracht, was eine umfangreichere Vergleichung ermöglicht — es ist der Schriftgebrauch. Eine Thatsache fällt sofort in der an interessanten Eigenthümlichkeiten überhaupt so reichen Apologie auf. Der Apologet bringt kein einziges Citat, trotz seiner vielen Hinweisungen auf die Schriften der Christen, II. 7, XV. 1, XVI. 3, 5, XVII. 1. Was er von diesen Schriften kennt, ist nur aus einzelnen Anklängen und Berührungen zu entnehmen, an welchen die Ausbeute aber auch herzlich gering ist. Er hat nach eigener Aussage die „Schriften der Christen“ gelesen. Aber sehr eindringlich mag die Beschäftigung mit ihnen nicht gewesen sein, sonst hätte sich ihm an der einen oder der anderen Stelle ein Citat aufdringen müssen. Betrachtet man zunächst die alttestamentlichen Anklänge, so ergiebt sich das überraschende Resultat, dass solche fast gar nicht vorhanden sind. Der Anklang an 1. Petr. 3. 10 in XVII. 6 hat nur eine äusserst entfernte Ähnlichkeit mit Ps. 34. 14, und so erübrigt nur noch eine Stelle, die allerdings an Jerem. 31. 33 erinnert (das „In die Sinne schreiben“). Jedoch selbst da ist es zweifelhaft, ob es nicht auf Hebr. 8. 10 zurückzuführen sei, wo die betreffende Stelle aus Jer. citiert ist. Damit sind aber auch die alttestamentlichen Berührungspunkte bereits erschöpft, und

diese geringe Bekanntschaft mit dem Alten Testament stimmt vollkommen überein mit seiner geringen Kenntniss vom Judentum, XIV. Berührungen mit griechisch geschriebenen Apokryphen, II. Makk. und Ep. Jerem. schliessen den ganzen alttestamentlichen Gedankenkreis ab.

Auch von des Aristides Bekanntschaft mit dem Neuen Testament lässt sich nicht viel sagen, wenn auch etwas mehr. Die deutlichsten Anklänge gehören der epistolischen Litteratur an, und zwar in erster Linie der paulinischen. So ganz deutliche Berührungen mit dem Römerbrief: III. 2 — Röm. 1. 25 (*λατρεύειν τῇ κτίσει παρὰ τὸν κτίσαντα*), IV. 1 — Röm. 1. 23 (*ἐν ὁμοιώματι εἰκόνοσ φθορτοῦ ἀνθρώπου*), XV. 2 — Röm. 11. 36 (*ἐξ αὐτοῦ καὶ δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα*), sowie wahrscheinlich auch zum Colosserbrief: XV. 22 — Col. 3. 12 (*ταπεινοφροσύνη, πραΰτης*), XIV. 4 — Col. 2. 16 (*ἐν μέρει ἑορτῆς ἢ νομικῆς ἢ σαββάτων*). Weitere Beziehungen wären noch XIII. 3 — I. Thim. 6. 16, XVII. 4 — I. Thim. 1. 13 (*τὸ πρότερον ὄντα βλάσφημον etc. ἀλλὰ ἐλεήθην, ὅτι ἄγνοον ἐποίησα ἐν ἀπιστίᾳ*), XV. 9 — Tit. 2. 12. Nur sehr schwach klingen an XVII. 2 — I. Petr. 2. 20. XVI. 6 — I. Petr. 3. 10. Von Interesse ist ferner die Thatsache, dass die Berührungen mit unseren Evangelien lediglich dem matthäischen Redestoffe angehören: XV. 5 — Matth. 7. 12, 5. 44, XVI. 2 — Mt. 6. 2 in Verbindung mit 13. 44. Damit sind auch die Beziehungen zum Neuen Testamente erschöpft. Besonders bemerkenswert hiebei ist jedoch das gänzliche Fehlen johanneischer Gedanken, die vollkommene Unbekanntschaft mit irgendwelcher Logoslehre. Denn die von Seeberg behauptete Verwandtschaft in II. 6 mit Joh. 3. 13. 6. 38. 42. *καταβὰς ἀπ' οὐρανοῦ* beruht auf einem Ausdruck, der im Zusammenhange steht mit einer Reihe von Aussagen über Christus, welche ganz den Eindruck machen, als gehörten sie einer Bekenntnisformel an, die der Apologet anführt (Sohn Gottes, herabgekommen im heiligen Geist vom Himmel, zog Fleisch an von einer hebräischen Jungfrau, und es wohnte in eines Menschen Tochter der Sohn Gottes; [12 Jünger], von Juden durchbohrt, starb, wurde begraben, nach 3 Tagen auferstanden, emporgeföhren, Jünger gehen in die Welt und lehren von seiner Majestät). Wäre nun das *καταβὰς ἀπ' οὐρανοῦ* an dieser Stelle nicht Bestandteil der Formel, sondern Eigentum des Verfassers aus seiner Bekanntschaft mit Johannes, so würde gerade hier das

Fehlen der Logosidee kaum erklärlich sein. Und wenn man auch nicht behaupten kann, dass das Auftreten des Logosgedankens überall die Kenntnis des Johannesevangeliums verbürge, so besteht die Behauptung um so mehr zu Recht, dass die Nichtkenntnis der Logoslehre eine Bekanntschaft mit dem 4. Evangelium direkt ausschliesst. Wir werden sofort sehen, von welcher Wichtigkeit gerade diese Thatsache, dass der Apologet kaum unsere Evangelien überhaupt, geschweige denn irgend etwas Johanneisches gekannt habe, für die Beurteilung des Verhältnisses der Predigt zur Apologie ist.

Wie aber steht es in der Predigt mit dem Schriftgebrauch?

Dieser ist nämlich ein Hauptpunkt der Zahn-Seebergschen Beweisführung für die Echtheit der Predigt. Zahn findet in der Anführung von Sachen und Worten eine „Natürlichkeit und Naivetät“, „nachlässige Freiheit, Frische und Naivetät“, welche nur auf das 2. Jahrh. passe. Auch Seeberg erwähnt die Freiheit, mit welcher der Prediger citiert; ferner das Bestreben, alle Züge der neutestamentlichen Geschichte im Alten Testament geweissagt zu finden.

Was gleich den letzten Punkt betrifft, so ist das Bestreben allerdings sehr alt, aber es ist auch für spätere Zeiten etwas ganz Gewöhnliches. Ausserdem steht es hier anders. Denn der Prediger macht keinerlei Versuch, die Einzelheiten, die er von den Propheten geweissagt sein lassen will, irgendwie auf bestimmte prophetische Aussprüche zurückzuführen, und selbst Seeberg erklärt es für zweifelhaft, an welche prophetischen Aussprüche man hinsichtlich mancher der erwähnten Thatsachen denken solle; die ganze Stelle macht den Eindruck, als ob der Redner in der That nur in oratorischem Schwunge für alle diese Begebenheiten auf die alten Propheten zurückgewiesen habe, wie es in der alten Kirche jederzeit üblich war, ohne sich selbst über die einzelnen Beziehungen wirklich klar zu sein. Bei einer Predigt aus der 1. Hälfte des 2. Jahrhunderts, wo das Schwergewicht noch auf dem Alten Testamente lag, müsste man ein genaueres und formelleres Eingehen auf die alttestamentlichen Beziehungen erwarten; diese Predigt jedoch steht ganz auf neutestamentlicher Grundlage. Der Rückblick auf die Propheten erscheint beinahe nur als rhetorisches Beiwerk.

Was die „Natürlichkeit, Frische und Naivetät“ der Schriftbe-

handlung anlangt, so lässt sich darüber wenig sagen, denn derartige Urteile sind in der Regel Geschmackssache und entbehren der positiven Grundlagen, die zu einer Diskussion darüber notwendig sind.

Ein Punkt jedoch, welcher im Vergleiche mit der Apologie besonders auffallend ist, muss beim Lesen der Homilie sofort zu genauerer Betrachtung und Untersuchung anregen. Um so mehr wird man sich überrascht finden, dass sowohl bei Zahn, wie bei Seeberg eine Erörterung darüber vergeblich gesucht wird. Da das, um was es sich hier handelt, für die Untersuchung der Predigt neben ihren dogmengeschichtlichen Verhältnissen die erste Stelle einnimmt und mehrmals mit grösster Auffälligkeit hervortritt, scheint ein Übersehen ausgeschlossen zu sein. Man muss daher annehmen, dass die Beobachtung für die beiden Kritiker nicht ins Gewicht fällt. Ich meine nämlich die im Verhältnis zur angeblichen Abfassungszeit frappante Erscheinung der fast ausschliesslichen Benutzung johanneischer Sprüche und Geschichten. Es würde schwer fallen, irgend eine stichhaltige Erklärung für die Erscheinung zu finden, dass der Apologet, für den, wie oben gezeigt wurde, eine Kenntnis johanneischer Gedanken, geschweige denn des Erzählungsstoffes, nicht nachweisbar ist, eine solche Predigt gehalten habe.

Und wiederum weist diese Erscheinung nicht nur von der Person, sondern auch von der Zeit des Aristides hinweg; nicht etwa, als ob hier über die Frage gesprochen werden sollte, ob jemand um 140 eine solche Bekanntschaft mit dem Johannevangelium gehabt haben könne — aus einer so strittigen Frage liesse sich niemals ein beweiskräftiges Argument ziehen —, aber die Art, wie hier Johannes verwendet wird, spricht entschieden gegen die Annahme eines so frühen Ursprungs. Es werden hier nicht etwa blos johanneische Herrenworte angeführt, sondern Geschichten, und zwar, dies ist die Hauptsache, als streng dogmatische Beweisstücke. Es handelt sich dem Prediger darum, für sein Dogma, das er hier behandelt, den Wahrheitsbeweis zu erbringen, und er erbringt ihn nicht, was man bei einer Schrift vor 150 erwarten dürfte, aus dem Alten Testament und den Herrenworten, sondern seine Beweisstücke sind neutestamentlicher, ja speciell johanneischer Erzählungsstoff. Und wenn oben-
drein später noch gezeigt werden wird, um welches Dogma es

sich hier handelt, so kann nur das eine Urteil gefällt werden, dass diese Erscheinungen für die angegebene Zeit schlechthin unbelegbar und in sich ganz unwahrscheinlich sind. Dies wird durch eine weitere Thatsache gestützt. Nachdem der Prediger sein Dogma durch neutestamentliche Stellen bekräftigt hat, sagt er VII. 3: „Denn jener beiden Gebahren und Thaten stehen vor dir, da sie immerfort in den priesterlichen Büchern vorgelesen und gelesen werden.“ 4: „Diese gewähren durch so wohlgeordnete, mustergiltige Beweise, wie deren vorgelegt wurden, dir die Überzeugung etc.“

Der Ausdruck „priesterliche Bücher“, *libri sacerdotes*, in der eventuellen griechischen Urschrift *γράμματα* oder *βιβλία ἱερατικά*, wird nun von beiden Verteidigern der Echtheit als gewichtiges Argument für eine möglichst frühe Abfassungszeit hervorgehoben. Beide versetzen den Ausdruck in eine Zeit, wo der Name für die Evangelien und die heiligen Schriften (Zahn), die Bezeichnungen für das Neue Testament (Seeberg) noch nicht fest geprägt waren. Beide setzen den Ausdruck in Beziehung zu der von Valentin gebrauchten Bezeichnung *δημόσια βιβλία* für die profane Litteratur, ferner zu den bei Clemens Alexandrinus sich findenden Ausdrücken wie *ἱερατικὰ καλούμενα βιβλία* für die hieratische Litteratur der Ägypter, und *γεγραμμένα ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ* etc. Zahn gelangt hierdurch zu der Schlussthese 3: „Die Benennung der neutestamentlichen Schriften oder der Evangelien als *βιβλία ἱερατικά* ist zu keiner Zeit so begreiflich, als im Zeitalter Justins und Valentins.“

Was zunächst den Ausdruck anlangt, so muss allerdings zugestanden werden, dass er an sich — in welche Zeit man auch gehen mag — auffallend ist. Aber bevor man den sprachlichen Ausdruck überhaupt in den Kreis seiner Argumente ziehen kann, müsste es doch erst einem Kenner der armenischen Sprache und Litteratur anheimgestellt werden, zu untersuchen, ob diese Bezeichnung nicht etwa durch armenische Spracheigentümlichkeiten erklärt werden kann, und ob sie nicht überhaupt eine Geschichte in der armenisch-kirchlichen Litteratur hat. Und schliesslich kommt es doch weniger auf den Ausdruck an, als darauf, was er bezeichnen soll. Zu diesem Punkte machen sowohl Zahn, wie Seeberg wertvolle Zugeständnisse, indem ersterer es etwas vorsichtig auffasst als eine Bezeichnung der Schriftgattung, zu welcher

die Evangelien gehören, letzterer es geradezu als Bezeichnung für das Neue Testament erklärt.

In der That kann nicht gut etwas anderes gemeint sein, als eine Gesamtheit von Schriften, von denen die Evangelien einen integrierenden Bestandteil bilden, und die in dogmatischen Fragen die höchste Norm darstellen, mit anderen Worten: der neutestamentliche Kanon, wie dies ja Seeberg und im wesentlichen auch Zahn zugiebt. Und wenn beide die Schrift auf Grund dieses Ausdruckes in eine Zeit setzen wollen, wo die Bezeichnungen für das Neue Testament noch nicht fest geprägt waren, so muss es doch wenigstens eine Zeit gewesen sein, wo bereits ein Neues Testament existierte, was für die 1. Hälfte des 2. Jhs. bisher noch nicht nachgewiesen ist, wovon vielmehr so ziemlich das Gegenteil erwiesen ist. Aber selbst zugestanden, dass um 150 das Neue Testament fix und fertig existiert hatte — die Behauptung, der Ausdruck „hieratische Schriften“ für neutestamentliche Schriften sei zu keiner Zeit so begreiflich, als im Zeitalter Justin's und Valentin's, ist so fragwürdig, um nicht mehr zu sagen, dass ich sie bei allem Respekt vor der Gelehrsamkeit Zahn's ihrem Schicksal überlassen zu dürfen glaube. Dies Beweisstück für die Echtheit der Predigt zerfließt nicht nur, vielmehr bleibt es, was es immer gewesen — ein starkes Argument gegen die Echtheit.

Gewiss, es erübrigt noch manche Schwierigkeit in betreff des Schriftgebrauches. Vor allem die veränderte Form der Citate: „Alles ist jetzt vollendet“, Joh. 19. 30 nach 19. 28. „Du ein gewöhnlicher Mensch“, Joh. 10. 33. „Glaube an die Herrlichkeit Gottes“, Joh. 11. 40, sowie endlich das Textwort: „Gedenke meiner, Herr, in deinem Reiche“, Luk. 23. 42. Als auffallend kann auch bezeichnet werden, wie der Prediger die Kreuzigungserzählungen von Lukas und Johannes verbindet, in einer Weise, als ob diese beide zum Predigttexte gehörten, wobei er den Ruf des Schächers aber hinter das „Es ist vollbracht“ setzt. Ja, es macht stellenweise beinahe den Eindruck, als schöpfe er hier gar nicht aus verschiedenen Quellen, namentlich bei Kap. I, wo er schreibt: „Der Verkündiger des Evangeliums sagt“, und nun folgt eine Reihe von Einzelheiten der Kreuzigungsgeschichte, die aus den verschiedenen Evangelien zusammengetragen sind: Annagelung (Joh. 20. 25), Menge der Juden (Lc. 23. 25), Kriegs-

mann mit der Lanze am Kreuze Wache haltend (Matth. 27. 36? Joh. 19. 34?), Galle (Matth. 27. 34. Mc. 15. 23), Natur der Elemente verwandelt (?), Finsternis, Zerreißen des Vorhangs (synopt.), Teilung der Kleider (allg.), Looswerfen (Joh. 19. 24), Scharen der Himmlischen erschreckt, Erbeben der natürlichen Wesenheit der Über- und Unterirdischen (Matth. 27. 52. 53?).

Der Prediger stellt also durch einen Ausdruck wie *nuntius evangelii* oder *praedicatio evangelica* seinen aus allen 4 Evangelien zusammengestellten, mit daselbst nicht auffindbaren eigentümlichen Bestandteilen und Wendungen vermischten Bericht als einen einheitlich evangelischen dar. Aber die aus solchen Erscheinungen sich ergebenden Schwierigkeiten würden auch durch die Annahme der Echtheit der Predigt nicht beseitigt sein, und andererseits kann in betreff der ungenauen Citate darauf hingewiesen werden, dass es ja bei einer Predigt nicht sehr auffallen kann, wenn nach dem Gedächtnis citiert wird; bei den anderen oben erwähnten Erscheinungen könnte man ausserdem fragen, ob sie sich nicht etwa als Reminiscenzen an eine Evangelienharmonie erklären liessen, wie solche im Privatgebrauch gewiss vielfach in Verwendung standen.

Mögen jedoch diese Auffälligkeiten welche Erklärung auch immer finden, auf keinen Fall vermögen sie, und darauf kommt es hier in erster Linie an, die Argumente irgendwie zu erschüttern, welche zeigen, dass bei den unausgleichbaren Differenzen in religiöser Anschauung, Schriftkenntnis und Schriftgebrauch zwischen Apologie und Homilie von einer Identität des Verfassers wie der Abfassungszeit nicht gesprochen werden kann.

Es bleibt nun die weitere Aufgabe, zu untersuchen, ob sich in der Predigt Angaben und Anhaltspunkte finden lassen, welcher Zeit sie etwa zuzuweisen sei. Zwei Punkte werden hiebei zu besprechen sein: auf welche äusseren Zeitverhältnisse sie deutet, und in welchen Zeitpunkt der dogmengeschichtlichen Entwicklung sie sich einfügt.

Ein Teil der von Zahn und Seeberg als positive Anzeichen hohen Alters der Predigt angeführten Erscheinungen hat sich bereits in dem Vorhergehenden erledigt (Schriftgebrauch, *βιβλία ἱερατικά* etc.). Nunmehr wäre noch ein Punkt, der von beiden, besonders energisch von Zahn, als Beweis vorkonstantinischer Abfassung hervorgehoben wird. Nämlich die Art und Weise,

wie das Annageln bei der Kreuzigung Christi vom Prediger betont wird, im Gegensatze zu der Art des Vorganges bei anderen Sterblichen, I. 3. Daraus wird geschlossen, dass der Prediger noch eine eigene Anschauung von dem gewöhnlichen Vorgange der Kreuzigung gehabt habe, denn in späterer Zeit habe die Kreuzigung Christi einfach als Typus für diese Todesart überhaupt gegolten, man sei sich nicht mehr bewusst gewesen, dass zwischen der Annagelung Christi und der gewöhnlichen Exekution eine Differenz bestanden habe. Folglich müsse der Prediger noch vor der Abschaffung der Kreuzigung durch Konstantin gelebt haben. Dagegen lässt sich einwenden: Das Motiv, warum der Prediger die Annagelung so sehr als etwas Einzigartiges darstellt, ist die Überzeugung, dass gerade dies Moment in besonderer Weise geweissagt ist, wie es auch das einzige ist, welches er aus der Reihe anderer I. 4 speziell hervorhebt. Dabei mag auch das Bestreben mitgewirkt haben, welches sich später aus seinem dogmatischen Standpunkt erklären wird, die Lage Christi in diesem Momente als ganz ungewöhnlich und ausserordentlich peinlich und beschränkt, als den Gipfelpunkt menschlichen Leidens hinzustellen. Ausserdem ist nicht ersichtlich, warum jemand nur aus eigener Anschauung eine solche Auffassung gehabt haben könne. Denn die Annagelung war durchaus nicht so eigenartig, wie der Prediger es vorführt. Da das Wie der Exekution in der Regel ganz der Willkür der damit beauftragten Soldaten überlassen war, bestimmte Regeln über die einzelnen Momente der Ausführung gerade bei dieser Todesart überhaupt nicht existierten, so lässt sich mit Bestimmtheit annehmen, dass das Annageln an Stelle des Anbindens oder beides zugleich gewiss auch anderweitig als bei Christus vorgekommen ist. Und gerade der Umstand, dass der Prediger auf Grund der alttestamentlichen Weissagung diesen Vorgang bei Christus als ein Unikum hinstellt, liesse sich eher als Argument dagegen anführen, dass der Prediger eine eigene Anschauung von der Sache gehabt habe, als dafür. Und wenn dafür ins Feld geführt wird, dass diese Predigt der einzige Ort sei, wo auf den gewöhnlichen Vorgang des Anbindens hingewiesen wird, so lässt sich dagegen schliesslich immer noch fragen: warum soll z. B. ein Syrer oder Armenier keine Kenntnis von dem Vorgange der Kreuzigung gehabt haben, auch nach Konstantin, da in dem benachbarten Persien diese Todes-

strafe noch lange Zeit gebräuchlich war? Ein wirkliches Argument für eine vorkonstantinische Abfassung kann dieser ganz untergeordnete Punkt demnach auf keinen Fall bilden.

Wohl aber ergibt sich aus der Predigt selbst ein Anhaltspunkt, welcher sie jedenfalls zeitlich weit vorrückt. Wenn wir mit unserer Predigt die einzige Homilie vergleichen, welche aus dem Zeitalter stammt, in das jene verlegt wird, so ergibt sich, auch abgesehen von dem dogmatischen Standpunkt, von der ganzen religiösen Auffassung, eine gewichtige Differenz. Eine Reihe von Stellen des sogenannten II. Clemensbriefes zeigt, dass die Christen, an welche jene Predigt gerichtet war, noch in lebendigster Berührung mit dem Heidentum, sowie in lebhaften Auseinandersetzungen mit ihm standen, ja man kann annehmen, dass der Prediger selbst früher Heide gewesen ist; namentlich I. 6—8, III. 1, X. 5, XIII. 1—4, XVII. 1, XVIII. 2, wie auch andere auf die heidnische Zeit bezügliche Momente (Verfolgungen V. 1—4 [gegen Seeberg S. 24], Wettkämpfe und Spiele VII. 1—4), was ja für eine Predigt des 2. Jhs. selbstverständlich ist; in unserer Homilie aber würden wir vergebens nach derartigen Anzeichen suchen.

Aristides selbst war nach der Apologie XVI. 5 ursprünglich Heide, und bei einer in der 1. Hälfte des 2. Jhs. gehaltenen Predigt ist anzunehmen, dass dies auch bei der überwiegenden Mehrheit der Zuhörer der Fall war. Dann aber wäre es eine der wunderlichsten, unerklärlichsten Erscheinungen, dass das Heidentum und das Verhältnis, in dem Redner und Hörer zu ihm stehen, mit keiner Silbe berührt wird. Ja, die Predigt lässt darauf schliessen, dass der Redner es zu seiner Zeit überhaupt nicht mehr mit Heiden zu thun hat. Denn die Predigt war im altkatholischen Zeitalter der Hauptbestandteil des exoterischen Gottesdienstes, es musste ihr daher bei der Gegenwart von Nichtchristen in der Regel ein apologetischer und missionierender Charakter anhaften. Unsere Predigt nun hat sich die Aufgabe gesetzt, die Gottheit des Gekreuzigten gegen ihre Leugner zu verteidigen; dabei ist bloss von „Bekennern des Menschen“, solchen, „die mit jüdischem, geblendetem Auge die Menschwerdung ansehen“, die Rede, also nur gegen Häretiker wird polemisiert, während man doch gerade bei diesem Punkte auch eine Verteidigung gegen diejenigen erwarten muss, denen es mit der grösste Anstoss war, einen gekreuzigten Menschen als Gott an-

zubeten, das Heidentum; und wenn die Predigt VII. 3 vom Laster des Unglaubens spricht, so meint sie keineswegs Nichtchristen, sondern solche, die dem Räuber zur Linken folgen, welcher in charakteristischer Weise nicht als ein Nichtbekehrter, sondern als ein Abtrünniger hingestellt wird, VII. 2: „Denn er hat sich getrennt und von der Stimme des Gekreuzigten abgewandt“, „er hat sich auf die linke Seite geschlagen“. Entgegen der Zahnschen Schlussfolgerung, die er aus der Betonung der Anagelung zieht, dass die Predigt vorkonstantinisch sein müsse, glaube ich aus dem Vorhergehenden den entgegengesetzten Schluss ziehen zu dürfen, dass sie nur nachkonstantinisch sein kann.

Was die Behauptung Seebergs betrifft, S. 13, die Schilderung, die Justin von der ältesten christlichen Gemeindepredigt entwirft, als *νοῦθεσία καὶ πρόκλησις τῆς τῶν καλῶν τούτων μιμήσεως*, lese sich wie auf Grund dieser Predigt verfasst, so muss dem doch entgegnet werden, dass diese Predigt mit ihrer strengen Durchführung des zu Grunde gelegten Textwortes und ihrer dogmatisch-polemischen Tendenz weit über den Rahmen der von Justin vorgestellten, an die Schriftvorlesung ziemlich lose angeknüpften praktischen Ermahnung hinausgeht. Ich verstehe, wie ich in aller Bescheidenheit sage, die Behauptung Seebergs ebenso wenig, wie die obige Zahns, „hieratische Schriften“ sei ein in der Mitte des 2. Jahrh. besonders passender Ausdruck für das Neue Testament.

Alle vorhergegangenen Betrachtungen, welche die Predigt weitab versetzen von der Person und der Zeit des Aristides, erhalten vollauf ihre Bestätigung durch die dogmengeschichtliche Untersuchung der Predigt. Dass die bereits vor 16 Jahren aufgefundene Predigt erst jetzt durch Zahn und Seeberg eine eingehende Behandlung erfahren hat, findet seine Ursache darin, dass sie beim ersten Anblick den Eindruck eines in antinestorianischem Interesse abgefassten Machwerkes hervorrief. Dass dieser Eindruck ein sehr mächtiger gewesen sein muss, dafür bürgt die Thatsache, dass man sich so allgemein — bei einer im Falle ihrer Echtheit so überaus wichtigen Schrift — mit jener durch den ersten Eindruck bewirkten Überzeugung begnügte und es so lange Zeit brauchte, bis die Predigt überhaupt einer näheren Untersuchung gewürdigt wurde.

Die beiden Forscher, welche für die Echtheit der Schrift

eintraten, vermögen diesen Eindruck auch nur dadurch abzuschwächen, dass sie, namentlich Seeberg, einige der verdächtigen Formeln, wie „Gott von Gott“, „wahrer Gott“, „Bekenner des Menschen“, „wahre Menschwerdung des Immanuel“ auf die Rechnung des armenischen Übersetzers schieben. Dabei muss aber gefragt werden: sind wir überhaupt berechtigt, solche Streichungen vorzunehmen? Doch nur dann, wenn derartige Ausdrücke zu dem übrigen Inhalte in direktem Widerspruche stehen, wie das *θεοτόκος* der Apologie. Die dogmengeschichtliche Untersuchung erst wird ergeben, ob die betreffenden Ausdrücke als mit ihrer Umgebung unverträglich entfernt werden müssen.

Die Entkräftung der Behauptung, dass die Homilie antinestorianisch sei, wird von beiden Gelehrten in ähnlicher Weise versucht. Zahn erklärt es für eine lächerliche Beschreibung der Nestorianer, ihnen den Selbstwiderspruch vorzuhalten, dass ein von Natur sterblicher, geteilter, vergänglicher Mensch solche Wirkungen erzeuge; von zwei Naturen sei nicht die Rede, das Wort *divisus* sei nicht in nestorianischem Sinne gebraucht. Der Prediger stelle das Bekenntnis auf, dass der dem Leibe nach Gekreuzigte nicht ein blosser Mensch, sondern Gott und Gottes Sohn, Gott von Gott und Logos sei, nur dieser könne das verschlossene Paradies wieder öffnen; die Lehre, dass Christus bloss ein hervorragender Mensch sei, erkläre er für einen Beweis jüdischer Blindheit. Gleichstarke Bekenntnisse der Gottheit Christi seien vielfach in der nachapostolischen Litteratur vorhanden, jene bekämpfte Lehre habe es im 2. Jh. gegeben (Cerinth), der Ausdruck *θεὸς ἐκ θεοῦ* (den Seeberg streichen will) sei der Sache, „ungefähr“ auch dem Wortlaute nach im 2. Jh. heimisch gewesen (Theoph. ad Autol. II. 22).

Genauer setzt sich Seeberg mit der dogmatischen Frage auseinander. Er gesteht zu, dass der erste Eindruck sehr wohl die Predigt als antinestorianisch erscheinen lassen konnte; er erkennt im Gegensatz zu Zahn, dem eine solche Polemik gegen Nestorianer lächerlich erscheint, an, dass derartige Gedanken in der Polemik gegen diese sehr beliebt waren. Er erklärt es ferner für gewiss, dass der Übersetzer die Predigt in diesem Sinne aufgefasst habe, wendet sich aber doch gegen die Behauptung des antinestorianischen Ursprungs der Predigt. Dem Prediger handle es sich nur darum, dass Christus, der Gekreuzigte, Gott war.

Das Verhältniß der beiden Naturen sei ausser Acht gelassen. Kurz, es finden sich keine wirklichen Spuren einer antinestorianischen Polemik. Ebenso führt es Seeberg als unwahrscheinlich durch, dass die Predigt sich gegen Monarchianer richte. Es lassen sich endlich in der Zeit des Aristides Anschauungen finden, auf welche diese Polemik passe: der heidnische Widerspruch (warum fehlt dann jeder Hinweis auf das Heidentum?), die jüdische Anschauung, und dann die auch bei Christen sich findende Auffassung, dass Christus bloss ein Mensch gewesen sei (Cerinth, Gnostiker). Die Gedanken der Predigt passen also ganz auf jene Zeit.

Tritt man nun zu selbstständiger Untersuchung an die Predigt heran, so muss man sich von vorn herein klar machen, dass man unter der Form einer Predigt nicht eine systematische Darlegung der gegnerischen Lehre und eine ebensolche Bekämpfung derselben Punkt für Punkt erwarten darf, dass ferner eine derartige Polemik immer mehr populär gehalten ist, und es sich also für uns nicht darum handeln kann, ob die erhobenen Vorwürfe die Nestorianer wirklich treffen, sondern ob es in jener Zeit landläufige Vorwürfe gegen sie waren. Das giebt Seeberg selbst zu, und wir wissen, dass gerade die armenische Kirche am schärfsten gegen jene Richtung aufgetreten ist. Der Ausdruck „Bekenner des Menschen“ war daselbst terminus technicus für Nestorianer, auf der Synode zu Valaršapat um 490 wurde beschlossen, mit ihnen zu verfahren wie mit Juden (Ter Mikelian, d. armen. Kirche in ihren Beziehungen z. byzant., Leipzig 1892, S. 47, ferner zu vergl. Cyrill, Adv. Nest. V. 1. Migne 76. Col. 212). Dass ihnen hauptsächlich die Erniedrigung Christi zu einem blossen Menschen vorgeworfen wurde (Cyrill, Anath. V. VII.), beweisen die ihnen gegenüber gebräuchlichen Anschuldigungen der samosatenischen, wie der photinianischen Ketzerei (Serm. Nest. b. Marius Mercator, Migne 48. Sermo IV. S. 785, Sermo XII. S. 848 ff., Epist. Mar. Merc. S. 775, Dissert. Mar. Merc. de blasphem. Nest. S. 924), und diese Kampfweise ist nicht, wie Zahn annimmt, lächerlich, sondern vielmehr perfid, doch war das in der Zeit der christologischen Streitigkeiten eine alltägliche Erscheinung. (Über die ungerechten Vorwürfe vgl. die Reden des Nestorius adv. Proclum l. c. S. 782—801 V. 7. VII. 1. 23). Die in Kap. IV. V. bekämpften Leute können also sehr wohl Nestorianer sein.

In erster Linie handelt es sich aber darum, zu sehen, ob die den betreffenden Gegnern entgegengestellte positive Lehre auf Antinestorianer passt. Wenn nun Seeberg, wie oben gezeigt wurde, es so darstellt, „es handle sich gar nicht darum, dass der Gekreuzigte, als solcher, Gott war, sondern lediglich darum, dass er überhaupt Gott ist, und nicht ein Mensch, wie alle andern auch“; so gerät er doch in einen leisen Widerspruch mit sich selbst, wenn er gleich auf der folgenden Seite es betont, „wie der Prediger mit so viel Eifer sich gerade dagegen wendet, dass „der Gekreuzigte“ ein blosser Mensch gewesen sein soll.“ Dies letztere ist auch in der That die richtige Einsicht. Der Prediger spricht nicht von Christus überhaupt, sondern von „dem Gekreuzigten.“ Es ist interessant, wie er sich besonders bemüht, diesen Punkt immer wieder hervorzuheben. Dreizehn mal, wo er von der Person Christi spricht, nennt er ihn meist schlechthin, einige-male als Apposition, den „Gekreuzigten“, und nur vier mal gebraucht er einen anderen Ausdruck ohne die specielle Erwähnung des Kreuzes III. 2, V. 2, VI. 3, 4. Er will den Gekreuzigten erweisen als Gott VII. 4, das heisst, er will zeigen, dass Christus auch im Augenblick seiner tiefsten Erniedrigung, da die menschliche Seite seiner Natur am prägnantesten hervortritt, doch stets wahrer Gott gewesen ist, und er beweist dies durch den in diesem Zustande vollbrachten Akt der Öffnung des Paradieses, welcher ein deutlicher Beweis göttlichen Wesens sei, IV. 3—V. 2. Beweis dessen, dass es ihm gerade hierauf ankommt, ist die Betonung, in welch peinlichem Zustande sich der Gekreuzigte durch die Annagelung befunden habe I. 3, ferner, dass Christus „noch am Kreuze hangend“ nicht nur selbst ins Paradies geführt wird, sondern auch die Kraft erweist, den Schächer mit sich zu nehmen II. 1. Also Jesus, der Gekreuzigte, der Öffner des Paradieses, V. 1, ist Gott, denn wer unter den Menschen vermöchte es zu öffnen, nachdem Gott es verschlossen IV. 3. Bei den Gegnern ist jedoch Christus, der blosser Mensch, der Gekreuzigte, Öffner des Paradieses und höher stehend als Gott, dessen Verschliesser V. 2. Der Prediger und seine Partei aber bekennen gegenüber dieser verspottens- und beklagenswerten Lehre „den wahren Gott als gekreuzigt im Fleische“ und ebendenselben beten sie an als Öffner und Herrn des Paradieses V. 4. Ὁμολογοῦμεν θεὸν ἀληθινὸν σταυρωθέντα ἐν σαρκί: auf diesen Satz, der als formelles

Bekenntnis in pathetischer Weise der gegnerischen Lehre gegenübergestellt wird, muss doch entschieden ein grosses Gewicht gelegt werden. Hier ist nicht zufällig, wie auch schon früher (Seeberg S. 65, Anm., Mansi IV. 1183—95, Hefele, Conciliengesch. II. 186—87), die Formel vom „gekreuzigten Gott“ gebraucht, sondern, wie die ganze Stellung und der Zusammenhang ergeben, sie ist mit schärfster polemischer Spitze im vollen Bewusstsein ihrer Tragweite ausgesprochen. Als solche ist sie aber ein Hauptstreitpunkt des nestorianischen Kampfes (Cyrill. Anath. 12 und Nest. Anath. 4 u. 12). Namentlich wurde sie in dieser schroffen Weise in der armenischen Kirche gebraucht, in der ja auch daraus die theopaschitische Formel des Trishagions sich entwickelt hat. Die oben erwähnte Schrift von Ter Mikelian führt jene Formel zurück auf eine Schrift Davids des Philosophen „Lob des Kreuzes“, geschrieben auf Befehl des Katholikos Güt (459—69), wo jener sie in verschiedentlicher Form wiederholt zur Anwendung bringt, S. 46. Schliesslich beweist auch noch die Schlussformel VII. 7, dass diese Darlegung der Tendenz des Predigers die richtige ist: er spricht von der aus den priesterlichen Büchern sich ergebenden Überzeugung, „dass der Gekreuzigte Gott sei und der Sohn Gottes. Ihm sei Ehre!“ (Wenn Zahn diese kurze Doxologie als Merkmal hohen Alters angibt, so sind hiezu zu vgl.: Sermones Nestorii l. c., bei denen die Doxologie entweder ganz fehlt oder ebenso kurz ist, ebenso die Predigt des Proclus lat. Mar. Merc. S. 777, griech. Mansi IV. 577. Auch ein grosser Teil der Predigten des Cyrill zeichnet sich durch kurzgefasste Doxologien aus). Der Gottheit des Gekreuzigten gelten seine Ausführungen. Wenn er aber seinen Gegnern vorwirft, dass sie Christum überhaupt für einen blossen Menschen halten, so weiss er, dass er diesen Vorwurf nur aufrecht erhalten kann, indem er einen Punkt, wie die Kreuzigung, hervorhebt, bei welchem jenen Leuten die Bezeichnung Christi als Gott ein besonderer Greuel war (Nest. Anath. 12, Sermo VII. l. c. S. 789). Wenn wir nun die beiden Parteien vor uns sehen, auf der einen Seite die, welche dem Gekreuzigten die Gottheit absprechen, auf der anderen die, welche sie in schroffster Weise behaupten, so weist diese Situation unzweifelhaft auf die Zeit des nestorianischen Kampfes, und zwar scheint der Standpunkt des Verfassers in der antinestorianischen Opposition bereits ziem-

lich weit nach der Seite des entgegengesetzten Extrems vorgeschritten zu sein. Die Merkmale dieser Polemik sind nun aber bei genauerer Betrachtung auch an anderen Stellen sehr deutlich wahrzunehmen. Wie Christus in dem Momente, da die menschliche Seite an ihm am schärfsten hervortrat, doch stets Gott geblieben ist, so lässt sich auch überhaupt in der Zeit seiner Erniedrigung seine Gottheit nachweisen durch andere Wunderwirkungen seines immer lebensschaffenden Wortes, die derselbe Gekreuzigte erwies, ehe er noch am Kreuze erhöht wurde, VI. 3. Dieser letztere Satz betont in überreichlicher Weise, dass diese Beweise göttlicher Macht noch zur Zeit des Erdenlebens Christi, *ἐν σαρκί* geschehen seien. Aus dem Satze etwa, wie Zahn es durchblicken lässt, eine geringere Vertrautheit der Zuhörer mit den vorgebrachten Erzählungen zu folgern, dagegen spricht die Art, wie die Auferweckung des Lazarus nicht erzählt, sondern bloss angedeutet wird. (Über diesen Abschnitt Kap. VI. mit seiner Hervorhebung der von Christus noch *ἐν σαρκί* vollbrachten Wunderwirkungen göttlicher Art ist zu vergleichen Cyrill, adv. Anthropomorphitas Cap. 22. Migne 76. S. 1118). Seeberg weist in Bezug auf diesen Abschnitt hin auf den Unterschied, wie einfach hier das Wunder der Blindenheilung dargestellt wird, und welche Betrachtungen Cyrill daran knüpft. Cyrill bemerkt nämlich (de incarnatione Mgn. 75. S. 1236), dass Christus, obwohl die göttliche Natur unsichtbar sei, dem Blinden körperlich Gottes Sohn zeigt, also hier selbst keine Unterscheidung und Trennung der Naturen vornimmt. Aber Cyrill gebraucht an seiner Stelle diesen Fall zur Darlegung des Verhältnisses beider Naturen zu einander; dem Prediger ist es hier darum zu thun, zu zeigen, dass der Gekreuzigte, ehe er am Kreuz erhöht wurde, den Beweis seiner Gottheit geliefert hat, indem er sich dem Blindgeborenen selbst als den Gottessohn zeigte. Auf das Verhältnis der beiden Naturen zu einander geht er von seinem mindestens bis Cyrill, in dem Acumen des Interesses eher noch über ihn hinausgeschobenen Standpunkt hier nicht ein. Es ist ihm eine feststehende Thatsache, dass, wer Christus sieht, eben keinen anderen sieht als den Urheber des Lichts, den Gott von Gott, den Logos. Die Häufung so kräftiger, speciell das rein Göttliche hervorhebender Bezeichnungen gerade an dieser Stelle lässt doch merken, dass der Verfasser sich hier eines grossen Gegensatzes

gegen seine Widersacher bewusst war. Übrigens liesse sich allenfalls darin eine leise Berührung des Verhältnisses beider Naturen vermuten, dass dem natürlichen Lichte, also dem sinnlich Wahrnehmbaren der Urheber des Lichtes, Gott, gegenübergestellt wird, und von dem Blinden gesagt wird, er habe beides gesehen, also die Vereinigung des sinnlich Wahrnehmbaren mit dem Göttlichen, das ist Christus.

Ferner ist noch ein Punkt hervorzuheben, der zu dieser Auffassung des dogmatischen Standpunktes der Homilie stimmt und sie bestätigt. Zahn und Seeberg behaupten, dass der Prediger über das Verhältnis zweier Naturen kein Wort sage; und doch scheint in IV. 2 diese Frage ganz deutlich berührt zu sein. Wenn Seeberg meint, der hier gebrauchte Ausdruck „Natur“ sei nicht dogmatischer terminus, sondern lediglich Bezeichnung des menschlichen Wesens, das Jesus mit uns teilt, so ist dem gegenüber von vornherein auffällig, dass der Ausdruck „Natur“ an der kurzen Stelle dicht hintereinander fünfmal gebraucht ist. Ein blosser Mensch, wird ausgeführt, dessen Natur sterblich ist, kann nicht einem andern, ebenfalls von Natur sterblichen Menschen die Unsterblichkeit schenken, und dies wird näher erläutert: „Wenn einer nach seiner Natur aus einer vergänglichen Natur geboren und geworden ist, ist es da glaublich und wahrscheinlich, dass ein solcher einem ihm in allen Stücken gleichen, dessen Natur ebenso vergänglich und verdorben ist, Unvergänglichkeit schenke?“

Nestorius hatte gelehrt, dass Christus nur seiner menschlichen Natur nach aus Maria geboren sei, denn aus einem Menschen könne nur ein gleichartiger Mensch geboren werden (Sermo I. 7 l. c. S. 761 „quod de carne natum est, caro est. . . . Non peperit creatura eum, qui est increabilis“. In d. Supplic. Monach. Mansi IV. 1104 οὐκ ἔτεξε, φησί, Μαρία εἰ μὴ ἄνθρωπον ὁμοούσιον ἑαυτῇς). Daraus formulierten seine Gegner die Anklage, dass er Christum zu einem blossen Menschen mache (Sermo V. 7 S. 787 „... noli tu cum nudum ac simplicem hominem Christum facias, mihi hoc probrum impingere“). Wenn nun die Predigt es absurd findet, dass ein blosser Mensch, „seiner Natur nach“ aus einer vergänglichen Natur geboren und geworden, Unsterblichkeit schenken könne, so scheint dieser Satz gegen jene Lehre des Nestorius, natürlich in entstellter Weise, gerichtet zu sein und

ist derselbe Gedanke von antinestorianischer Seite sehr beliebt gewesen (so wiederholt in der Predigt des Proclus von Cyzikus über die *Μαρία Θεοτόκος*, Mansi IV. 578—88. 7. Ἀνθρώπων ψιλῷ τὸ σῶσαι οὐκ ἦν. 8. Ὁ ἀγοράσας ἡμᾶς οὐ ψιλὸς ἄνθρωπος, ὃ Ἰουδαῖε u. a. m.; ferner Cyrill, Adv. Nest. V. 12. Mgn. S. 245. Καίτοι πῶς οὐκ ἀπόβλητος εἶη ἂν ὁ μέχρι δὴ μόνων τῶν τῆς ἀνθρωπότητος ὄρων τὴν τοῦ μυστηρίου δύναμιν κατακλείειν ἐπιχειρῶν; Quod Maria s. deipara 22. S. 282; Explicatio XII cap. S. 312; Apol. pro XII cap. S. 323; Apol. contra Theodoretum S. 452: Ἀρ' οὐν εἰς θάνατον ἀνθρώπου κοινοῦ βεβαπτίσμεθα; καὶ εἰς αὐτὸν πιστεύοντες δικαιούμεθα; u. a. m.).

Also nicht bloss ein gewöhnlicher Mensch, sondern Jesus Christus, der wahre Gott, ist aus Maria geboren. Es ist bemerkenswert, dass neben dem „geboren“ IV. 2 noch ausdrücklich „und geworden“ steht. Sollte das nicht Bezug haben auf den von den Nestorianern erhobenen Vorwurf, als würde mit dem *Θεοτόκος* gelehrt, dass Christus, der Logos, erst mit der Geburt aus Maria seinen Anfang genommen habe? (Epist. Nest. ad Coelest. b. Mar. Merc. S. 176. Mansi IV. 1021: „ut et quidam apud nos sunt clerici tamquam haeretici aegrotent et aperte blasphemant Deum Verbum patri ὁμοούσιον tamquam originis initium de *Χριστοτόκῳ* virgine sumpsisset“. S. 1023: „nemo enim antiquiorem se parit; ebs. Cyr. Ep. IV. Mgn. 77. S. 45 οὐχ ὡς τῆς θείας αὐτοῦ φύσεως ἀρχὴν τοῦ εἶναι λαβούσης). Wir können demnach behaupten, dass hier die Spuren des Kampfes um das *Θεοτόκος* wohl erkennbar sind. Auf einen weiteren Punkt kann endlich noch hingewiesen werden. Der bereits erwähnte Schlusssatz von Kap. V. lautet: „Aber wir bekennen den wahren Gott als gekreuzigt im Fleisch und ebendenselben beten wir an als Öffner und Herrn des Paradieses“. Nach der Lehre des Nestorius betraf die Kreuzigung, wie das ganze Leiden lediglich die menschliche Natur Christi (Nest. Anath. 12). Der Gedanke des obigen Satzes ist also: der Mensch (nach Nestorius) und der Herr des Paradieses, das ist Gott, IV. 3, ist als ein und derselbe zu verehren; vergleicht man damit das VIII. Anath. des Cyrill (*Εἰ τις τολμήσει λέγειν τὸν ἀναληφθέντα ἄνθρωπον συμπροσκυνεῖσθαι δεῖν τῷ θεῷ λόγῳ καὶ συνδοξάζεσθαι καὶ συγχρηματίζειν θεὸν ὡς ἕτερον ἐν ἑτέρῳ· τὸ γὰρ Σύν, αἰ προστιθέμενον τοῦτο νοεῖν ἀναγκάζει· καὶ οὐχὶ δὴ μᾶλλον μῖα*

προσκυνήσει τιμᾷ τὸν Ἐμμανουήλ καὶ μίαν αὐτῶ τὴν δοξολογίαν ἀναπέμπει καθὸ γέγονε σὰρξ ὁ λόγος· ἀνάθεμα ἔστω), so sieht man, dass ein und derselbe Gedanke in beiden enthalten ist, der sich gegen die im entsprechenden Gegenanathematisma des Nestorius, wie in dessen Sermo VII. adv. Proclum l. c. § 24—37 ausgesprochene Lehrauffassung wendet. Auch hier also spiegeln sich deutlich Gegensätze jenes grossen Kampfes wieder. Und von diesem Standpunkt aus besteht keinerlei Nötigung, jene von Seeberg beanstandeten Ausdrücke zu entfernen. Zwischen diesen Gedanken haben das armenisch-antinestorianische „Bekennen des Menschen“, das aus dem Nicänum entnommene *θεὸς ἐκ θεοῦ*, das Cyrill wiederholt im Kampfe gegen Nestorius verwertet (Exp. XII cap. Mgn. 76 S. 296, Apol. pro XII cap. S. 329, Ep. 55), das *θεὸς ἀληθινός*, sowie das cyrillische „wahre Menschwerdung des Immanuel“ (Seeb. S. 18. 20 Anm.), ihren unanfechtbaren Platz. Sie können den antinestorianischen Charakter der Homilie nicht noch klarer machen, als er es schon ohne sie geworden ist, stimmen aber als jeden Zweifel ausschliessende helle Punkte vollkommen zu dem entworfenen Bilde.

Es hat sich demnach das auf den ersten Eindruck hin gefällte Urteil, trotzdem Zahn es als „gerade nicht das Gegenteil von Gedankenlosigkeit“ bezeichnet, vollauf bestätigt. Bestimmtere Behauptungen über Zeit und Ort der Entstehung würden vorläufig wohl nur den Wert von Hypothesen haben. Wir wissen, dass die christologischen Kämpfe eine fieberhafte litterarische Thätigkeit hervorgerufen haben, welche sich teils im Aufsuchen älterer Zeugnisse, beziehungsweise Übersetzen ins Syrische und Armenische, teils in selbständigen Arbeiten äusserte. Wir wissen aber auch, dass bei dem „Sammeln patristischer Quellen“ das dogmatische Interesse das bei weitem überwiegende war gegenüber etwa dem rein litterarhistorischen. Es galt den betreffenden Forschern, ihren dogmatischen Anschauungen die Autorität der Tradition zu verleihen, indem sie sie bei altangesehenen Kirchenvätern nachzuweisen suchten. Dass bei der bekannten Skrupellosigkeit in Bezug auf die Wahl der Mittel, mit denen der Streit geführt wurde, so manches eigene Produkt irgend eines Parteifanatikers unter hochberühmtem Namen in die Welt hinausgegangen ist, ist ersichtlich, und es existieren verschiedentliche Beweise hiefür: um nur ein Beispiel anzuführen, sei hin-

gewiesen auf die aus dem Armenischen überlieferten Predigten des Gregorius Thaumaturgus bei Pitra, *Analecta* ss. IV. S. 386 ff. *In nativitate Christi, de incarnatione domini, in annunciationem Deiparae, Laus sanctae Deiparae, Panegyricus in sanctam Dei Genetricem etc.*, die fast durchweg antinestorianisch-monophysitische Fälschungen sind. Man wird daher nicht fehlgehen, wenn man auch diese Predigt der erwähnten Kategorie von Fälschungen zuweist; sie wird dann in die Zeit zu versetzen sein, in welcher die christologischen Streitigkeiten den höchsten Grad der Leidenschaft erreichten. Das ist die Zeit nach dem Chalcedonensischen Concil, also die 2. Hälfte des 5. Jhs. Was den Entstehungsort anbelangt, so wird man auch die Kirchen ins Auge zu fassen haben, in welchen die Gegner am schärfsten auf einander prallten, und die Monophysiten am energischsten ihren Standpunkt behaupteten. Das würde also auf Armenien, Syrien oder Ägypten hinweisen. Die Entscheidung, welchem unter diesen Gebieten die grösste Wahrscheinlichkeit zukommt, wird der Philologe zu treffen haben, auf Grund des Nachweises, ob ein armenisches, oder syrisches oder griechisches Original anzunehmen ist. So viel jedoch kann behauptet werden, dass — wenn nicht gewichtige sprachliche Gründe ein Veto dagegen einlegen, eine armenische Originalschrift in der Predigt zu sehen — in dem Inhalte nichts gefunden werden kann, was gegen ein armenisches Original spricht.

Wie man darauf verfallen ist, diese Homilie gerade dem Aristides zuzuschreiben, wird heute wohl kaum mehr enträtselt werden können. Aber man kann annehmen, dass bei einem derartigen Vorgehen mancher Griff aufs Geratewohl ohne viel Überlegung gethan wurde.

Weit weniger Schwierigkeiten macht die Behandlung des kleinen Brieffragments. Nachdem durch die Predigt erwiesen ist, dass der Name des Aristides in polemischem Interesse zur Zeit der nestorianisch-monophysitischen Streitigkeiten gebraucht, beziehungsweise missbraucht worden ist, ist diese kleine Sentenz mit dem merkwürdigen Titel von vornherein verdächtig. Wenn Zahn und Seeberg in Bezug auf den Titel erinnern an Tatians *Oratio* und Theophilus *Ad Autolyicum*, so ist bei letzterer Überschrift durchaus nichts Auffallendes, und auch der *Λόγος πρὸς*

Ἑλληνας des Tatian keineswegs so singulär, wie der Titel: „Der Philosoph Aristides an alle Philosophen.“ Wenn der Inhalt der Schrift dieser Aufschrift nur halbwegs entsprochen hat, ist es sehr auffallend, dass sich keine Erinnerung an einen solchen „offnen Brief“ erhalten hat, während uns doch gerade in Bezug auf Apologien eine so reiche Anzahl von Titeln, von denen wir sonst auch nicht viel Näheres wissen, erhalten ist.¹⁾ Der Verdacht gegen dies kleine Fragment wird in hohem Masse noch verstärkt, wenn man sieht, woher es kommt. Martin hat es in Pitra, *Analecta* ss. IV. aus einem armenischen Codex der Pariser Bibliothek Nr. 85 herausgegeben. Dieser Codex enthält eine Anzahl von kurzen Sentenzen unter dem Namen verschiedener Kirchenschriftsteller (Melito, Irenäus, Hippolyt, Cyprian, Origenes, Dionysius und Petrus von Alexandrien, Methodius) und ist offenbar ein Bestandteil des armenischen „Buchs der Zeugnisse“, dessen grösster Teil noch ungedruckt ist, und das sich vollständig in der Bibliothek zu Etschmiadzin Nr. 1945 befindet (Ter Mikelian l. c. S. 47). Dieses „Buch der Zeugnisse“ ist in der Zeit der christologischen Kämpfe geschrieben und enthält „kurze Citate aus allen alten Kirchenvätern zur Bestätigung des armenischen Glaubens“ (das ist der antinestorianischen, wesentlich monophysitischen Lehre). Die bei einem derartigen in reinem Parteiinteresse geschriebenen Buche von vornherein aufsteigende Vermutung, dass dabei wohl manches eigene Fabrikat unter irgend einem alten Namen mit untergelaufen ist, wird in höchstem Masse bestätigt, wenn man die bei Pitra l. c. aus dem Cod. Arm. Paris. Nr. 85 gebrachten Citate ansieht, von denen die grösste Zahl von vornherein als gefälscht angesehen werden muss. Hippolyt S. 336: „qui de duabus loquuntur naturis, quattuor dominos distinguere . . . debent et loqui de quaternitate; hominem absque Deo verbo confiteri daemones audebant; alia enim die natum, alia die baptizatum dixerunt Ariani(!) „ut duas naturas duosque filios confiterentur“; etc. Irenäus S. 304: „ipse venit Dei et hominis naturam in unum conducens; a deo separati sunt, qui non fatentur Dei

1) Die Hypothese, der Brief an den Diognet sei von Aristides, wird schwerlich Jemand zur Verteidigung eines Manifests des Aristides an alle Philosophen herbeiziehen; denn man kann nicht eine Unsicherheit durch eine andere stützen.

verbum unigenitum semper humanitati fuisse conjunctum et coadunatum; loquens de unione verbi cum creatura sua; qui unicum dividendo frangunt“. Origenes S. 345: „isti indivisibiliter unum in duos dividunt“ etc. Dionysius von Alex. S. 420. II. und Anm. 3: „sanctae cruci affixerunt eum, qui e nihilo omnia constituit; dum haeretici filium Dei dividere in duos indivisibilem et inscrutabilem Christum discindere tentant“. S. 422: „non homo tantum crucifixus est, sed sanctum unigenitum Verbum; vides, quomodo verbum cruci affixum dixerit, et non purum hominem“ etc. Petrus von Alex. S. 430: „quoniam corpore Dominum nostrum Jesum Christum Maria genuit, eundem Verbum et non alium; quoniam Maria genuit Verbum Dei carnem factum, unum eundemque et non alium atque alium; qui dicere corpore corruptam fuisse unionem, vel dividere Deum a corpore audent; Deus et corpus una sunt natura unaque persona; ipse est Deus indivisibilis in indivisibili unitate sua; qui post indivisam unionem loquuntur de duabus naturis, duabus filiis etc. inducunt quaternitatem“ etc. Da wir nun unser „Citat“ in solcher Umgebung finden, ist ein gewisses Misstrauen von vornherein berechtigt. Als eo ipso nicht auf die Zeit des Aristides passend kann man gleich mit Seeberg das „de sancta Maria“ und „et spiritus sancti“ entfernen. (Wenn Zahn in Bezug auf den heiligen Geist auf Apol. II. 6 hinweist, dass auch hier von einer Mitwirkung des heiligen Geistes die Rede ist, so ist es doch etwas anderes, wenn gesagt wird *ἐν πνεύματι ἁγίῳ* (nebenbei im Syr. nicht) *καταβάς ἀπ' οὐρανοῦ*, als wenn von einer direkten Mitbeteiligung des spiritus sanctus bei der göttlichen *βουλή* oder *εὐδοκία* gesprochen wird, infolge welcher Christus Fleisch annimmt).

Es fragt sich nun, ob das Übrigbleibende nichts enthalte, was das Fragment in eine andere Zeit verweise. Der erste Satz „Omnes dolores vere passus est in corpore suo“ könnte ja an und für sich als antidoketisch ins 2. Jh. passen. Bei genauerer Betrachtung ergibt sich aber doch ein Unterschied. Vor allem muss beachtet werden, was hier Subjekt ist. Wie aus dem folgenden ersichtlich, nur der, welcher aus der hebräischen Jungfrau seinen Körper annahm, das ist also nicht Christus schlechthin, sondern der Gott von Gott, der Logos. Halten wir dies fest, so haben wir einerseits eine merkwürdige Übereinstimmung mit der Formel *θεὸς σταυρωθεὶς* der Predigt, andererseits mit

dem Anfang des 12. Anath. Cyrills: *Εἰ τις οὐχ ὁμολογεῖ τὸν τοῦ Θεοῦ Λόγον παθόντα σαρκί*, deren gegenteilige Ansicht Cyrill in seinem Apol. pro XII cap. als Orientalium oppositio Mgn. 76. S. 377 angibt: *Ἀλλ' οὐκ ἔπαθεν ὁ Θεὸς τῇ σαρκὶ συνημμένος* und *Ἀλλὰ γὰρ οὐχ ἡ Θεότης τῇ σαρκὶ συνημμένη ἔπαθεν*. Und wie wir den ganzen Standpunkt der Predigt als einen extremen kennen gelernt haben, so scheint dieser Satz durch das hinzugefügte „vere“ auch über Cyrill hinauszugehen, wenn dieser doch gewisse Kautelen gebrauchen will. (Apol. pro XII cap. S. 380 *ταύτῃ τοι καὶ μάλα ὀρθῶς κατ' οἰκείωσιν οἰκονομικὴν αὐτοῦ λέγεσθαί φαμεν τὰ τῆς σαρκὸς πάθη, τετηρηκότες πανταχοῦ τῇ αὐτοῦ φύσει τὸ ἀπαθές*. S. 381: *ἐπειδὴ γὰρ ἐστὶν ὁ αὐτὸς Θεός τε ὁμοῦ καὶ ἄνθρωπος ἀπαθὴς μὲν τόγῃ ἦκον εἰς τὴν τῆς θεότητος φύσιν, παθητὸς δὲ κατὰ τὸ ἀνθρώπινον*). Wenn demnach der hier ausgesprochene Gedanke nur der ist, dass nicht allein die *σὰρξ*, sondern derjenige, der dieselbe angenommen hat, *ἐν σαρκὶ ἀληθινῶς* gelitten habe, so hat das mit einer Bekämpfung des Dokerismus nichts zu thun, der Christus überhaupt die Realität des Leidens abgesprochen hat, sondern es ist auch hier einer der Hauptgegensätze des christologischen Kampfes erkennbar.

Dies wird bestätigt durch den Schlusssatz: „quod . . . sibi ineffabili et indivisibili unione conjunxerat“. Wer die oben angeführten Sentenzen aus demselben Codex vergleicht, wird sehen, dass dieser Gedanke einer der am häufigsten wiederkehrenden ist. Die Armenier müssen daher ein besonderes Interesse dafür gehabt haben, und wenn Zahn sagt, sie können diesen Ausdruck nicht geschaffen haben, denn er drückt ihr Bekenntnis nicht scharf aus, so ist dazu zu bemerken, dass von jedem einzelnen dieser kurzen Aussprüche auch nicht ein scharfer Ausdruck ihres Bekenntnisses zu erwarten ist. Jedes einzelne „Citat“ dient eben dazu, einen, ihnen besonders wichtigen Gedanken zu belegen. Dass, wie Zahn und Seeberg durch Beispiele erläutern, der Ausdruck unio, *ἔνωσις*, in ähnlichem Sinne auch früher gebraucht wurde, ist zweifellos, ebenso, dass auch dem ineffabilis und indivisibilis ähnliche Ausdrücke hin und her vorkamen. Das aber ist nicht nachweisbar, dass diese Ausdrücke zusammen als dogmatische Formel in solchem Zusammenhange, mit solchem Nachdrucke vor Cyrill gebraucht worden sind. Bei diesem dagegen

war die *ἔνωσις* ein Lieblingsausdruck, den er Anath. 3 zur offiziellen Geltung brachte. Die Verwahrungen gegen das *διαίρειν*, *διορίζεσθαι*, *διατέμνειν*, *διασπᾶν*, *χωρίζεσθαι*, *μερίζειν*, *διίστασθαι*, *ἀνὰ μέρος τιθέναι* u. a. m. sind überaus zahlreich, und ebenso wird der Gedanke oftmals angetroffen, dass die *ἔνωσις* ein *μυστήριον*, dass sie *ἀπόρρητος*, *ᾠρητός*, *ἄφραστος*, *ἀπερινόητος* u. s. w. sei. Einzelne Stellen anzuführen, würde zwecklos sein, da sich diese Gedanken in allen gegen Nestorius und seine Lehre gerichteten Schriften alle Augenblicke wiederholen. Nur einiger Zeugnisse sei gedacht, in denen sich eben diese Gedanken und Ausdrücke in ähnlicher Weise in Verbindung mit einander vorfinden: Ep. 40 Mgn. 77. S. 192: *Γέγονε γὰρ σὰρξ ὁ Λόγος, κατὰ τὰς Γραφὰς καὶ σύμβασιν οἰκονομικὴν καὶ ἀπόρρητον, ἀληθῶς πεπερᾶσθαι φάμεν ἀνομοίων πραγμάτων εἰς ἔνωσιν ἀδιάσπαστον.* ibid. S. 193: *δύο τὰ ἀλλήλοις ἀπορρήτως τε καὶ ἀσυγχύτως συνηγμένα καθ' ἔνωσιν.* Ep. 50. S. 257: *καθ' ἔνωσιν ἀπερινόητον καὶ ἀσύγχυτον καὶ ἄφραστον παντελῶς.* Hom. VIII. 5: *Ὅρᾳς οὖν ὅπως ἀδιαστάτω τε καὶ ἀδιορίστῳ περισφίγξας ἐνότητι τῆς ἀπορρήτου συνόδου τὸν Λόγον.* (Wenn Seeberg in unserm Citat neben dieser Formel den terminus technicus *φύσις* vermisst, so ist darauf hinzuweisen, dass derselbe sich bei den angeführten Citaten Cyrills ebensowenig in unmittelbarer Verbindung damit vorfindet). Dass namentlich in der monophysitischen Kirche Armeniens diese und ähnliche Formeln sich grosser Beliebtheit erfreuten, beweist der Umstand, dass, wie bereits erwähnt, dieser Gedanke sich in den meisten der von Martin l. c. veröffentlichten „Citate“ findet. Dieselben drei Begriffe nebeneinander finden sich endlich auch, und das beweist ihre Wichtigkeit besonders, in einem armenischen Kirchenliede von Moses von Chorene (es muss dies ein Lied von besonderer Bedeutung gewesen sein, denn Ter Mikelian, dem diese Notiz entnommen ist, spricht von dem Kirchenliede des Moses v. Ch.): Du bist geboren unaussprechbare Einheit, du bist immer unteilbar gewesen, und du bist untrennbar vom väterlichen Schosse.

Was schliesslich die übrigens höchst fragwürdigen Berührungen resp. die Berührung mit der Apologie betrifft, so ist das Streben wohl verständlich, in derartige Machwerke äusserliche Berührungen mit denjenigen hineinzutragen, denen die betreffenden Sätze zugeschrieben werden.

Da sich auch hier die Gegensätze und Streitpunkte des christologischen Kampfes wiederfinden und, wie wir sahen, von vornherein das Citat sehr verdächtig war, so stellt man es mit Recht mit den oben angeführten „Zeugnissen“ auf eine Stufe und muss es für eine der vielen Fälschungen erklären, die das „Buch der Zeugnisse“ enthalten zu haben scheint. Von diesem Standpunkt aus kann auch die merkwürdige Überschrift einigermaßen eine Erklärung finden. Denn die Verfasser dieser Citate mussten, um ihre Falsifikate der Kontrolle zu entziehen, sie offenbar aus Werken entstammen lassen, von denen die übrige Kirche nichts wusste, die also häufig erfunden waren.

Zum Schlusse dieser Untersuchung möchte ich mir noch eine kurze Entgegnung auf eine Bemerkung Zahns erlauben. Wenn dieser Gelehrte nämlich die heutzutage herrschende „Mode“ tadelt, alles Befremdliche an Stücken mit antiken Titeln als Zeichen der Uechtheit aufzufassen, so muss demgegenüber daran festgehalten werden, dass diese „Mode“ wohlberechtigt ist, sobald für solche befremdlichen Erscheinungen eine wirklich befriedigende Erklärung in einem späteren Zeitalter gefunden werden kann.

Noeldechen, Ernst

Tertullian's Gegen die Juden

Leipzig 1894

P.gr.c. 34 ci-12,1/4

urn:nbn:de:bvb:12-bsb11663095-7